أ. د. إبراهيم بوحياوي

نشأة علم الاجتماع

الأسس والرواد



نشأة علم الاجتماع

الأسس و الروَّاد

تأليف : أ. د. ابراهيم بويحياوي

مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع

EURL Kounouz El-Hikma

1436هـ/2015م



نشأة علم الاجتماع

الأسس و الروّاد

المؤلف: أ. د. إبراهيم بويحياوي



ردمك : 5-053-60-9947-978

الإيداع القانوني : السداسي الأول، 2016

العنوان: حي المجاهدين رقم 22 بن عكنون – الجزائر

الجوال 213.0770300866

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz

البريد الإلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr



الإهداء

إلى عتيقة

إلى أسماء و عبد المالك

إلى منال وعبد الرؤوف

تحية خاصة

إلى إخوتي وأخواتي

إلى أخي عز الدين الذي قام بتصحيح النصد.

مقدمة

إن علم الاجتماع لم يتشكل مرة واحدة و إنما هو نتيجة التراكم المعرفي الذي حققه الإنسان عبر العصور في مختلف القضايا الاجتماعية التي شغلته. فقد كانت عبر التاريخ مساهمات لمختلف الحضارات فيما يتعلق بمسائل مرتبطة بالحياة العامة و الخاصة ؛ منها ما هو مرتبط بالجانب العقائدي و منها ما هو مرتبط بمختلف جوانب الحياة بصفة عامة و بمختلف جوانب اجتماعية الإنسان. أخذت هذه المساهمات صورا تتناسب ومستوى الظروف الفكرية و الحضارية لهذه الأمة أو لتلك.

انطلاقا من هذه الاعتبارات التي ترمي إلى دراسة مساهمات بعض الحضارات البارزة في عملية تشكيل فكر اجتماعي ابتداء ثم علم الاجتماع كنهاية خصصنا هذه الدراسة للفكر اليوناني، الفكر الاسلامي والفكر الغربي. كل قسم يتميز بطبيعة الفكر السائد فيه. نبدؤها بالفكر الفلسفي و الفكر الإسلامي ثم المرحلة المخصصة الفكر الغربي و أثاره المادية على الحياة الاجتماعية و التي أطلق عليها أوغست كومت المرحلة الوضعية.

لقد كان للفكر الاجتماعي دوره في التأسيس لعلم الاجتماع. إن التراكم المعرفي في بناء فكر اجتماعي قد مر من مراحل تاريخية متنوعة أثرت بما حملته من طروحات جديدة على المستوى الابستمولوجي و المنهجي في مختلف مراحل تشكل الفكر الاجتماعي عموما و علم الاجتماع بالخصوص.

مهدت لظهور علم الاجتماع إرهاصات عقلية و فكرية تمثلت في الثورات التي احدثها كل من طاليس في شكه في الأساطير كمعرفة صالحة للوصول إلى الحقائق الكبرى في القرن الثامن قبل الميلاد و الثورة التي احدثتها المدرسة السوفسطائية بإنزال الفكر من مسائل ما وراء الطبيعة إلى التفكير في الإنسان، كما أن الثورة الثالثة التي احدثها أرسطو في الاعتماد على الحواس في تحقيق المعرفة كان لهم كلهم الأهمية القصوى في توجيه الفكر عموما و الفكر الاجتماعي إلى ما له علاقة بالواقع و بالإنسان.

أما المرحلة التي كان فيها الفكر الإسلامي سائدا فقد تميزت بتأثير السلطات الروحية و الزمنية على التفكير الاجتماعي.

فإن الفكر، في هذه المرحلة التي ميزت الفكر الإسلامي، كان فكرا شاملا بمقاربة متكاملة أثرت على مختلف الجوانب الفكرية و العملية ابتداء من تغيير النظرة للفرد مرورا من التصور الاجتماعي للأسرة و الدولة و الحياة العامة في مختلف جوانبها ؛ و قد هيأت هذه الاتجاهات، في تأسيس الفكر العلمي الاجتماعي، الأرضية لظهور علم العمران البشري و الاجتماع الإنساني، لكن لم يكن لابن خلدون الحظ أن يظهر إلى العالمية إلا بعد ظهور علم الاجتماع كما تصوره أوغست كومت رغم أن هذه الاعتبارات لا تنفي تأثيره على الفكر الاجتماعي من تاريخ و علم الاجتماع بوجه الخصوص. إن تأثير فكر كل مرحلة من المراحل في التي تليها من جهة، أو تأثير كل اتجاه فكري أو نظري على الذي يليه هو كذلك، من جهة ثانية، من سمات النشاط الذهني للإنسان. بينما المرحلة الوضعية مرتبطة بالفكر الخاص بالطبيعة و ما تميزت به من طغيان الجانب المادي على القراءة التي يقوم بها المفكرون، فلاسفة و علماء، لظواهر الكون و الحياة بما في ذلك الحياة الاجتماعية.

أما فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع فإنه يعود إلى التحولات الكبرى التي حدثت في اتصال الغرب الأوروبي بالعالم الإسلامي عن طريق العلاقات الديبلوماسية و الوفود ثم الحروب الصليبية. الأمر الذي جعل أوروبا تستفيق من تخلفها فأدى ذلك إلى الإصلاحات الدينية ابتداء من بداية القرن السادس عشر الميلادي (1517م) مع مارتن لوثر (1483-1546). و بعد أزمة العقيدة التي تولدت عنها البروتيستنتينية و الكالفينية ظهرت الوطنيات و بداية تقليص دور الكنيسة في السياسات الداخلية للأمم الغربية و انفلات البعض عن قبظة روما البابوية الكاثوليكية مثل ألمانيا، جنيفا و أنجلترا .

تلت الإصلاح مرحلة النهضة التي امتدت من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر و تمثلت في التحولات الكبيرة في الفكر و الثقافة و ازدهار الآداب في الأوساط الأرستقراطية. تبعا للتحولات " العقائدية" برزت فئة من الكتاب وُسِموا بالموسوعيين و هم ديدرو (Diderot)، دالمبير (D'Alembert)، فولتير (Voltaire)،

مونتيسكيو (Montesquieu) ، روسو (Rousseau)، تورجو(Turgot) و كنديباك (Condillac). مهدت كتابات الموسوعيين نشر أفكار متحررة من القيود التي كانت تفرضها المجتمعات الإقطاعية في تواطئها مع الكنيسة لظهور رجل الثورة، ثورة1789. و خلال القرن الثامن عشر و القرن التاسع عشر انتشر فكر إصلاحي اشتراكي ثم ثوري شيوعي مع، في البداية برودون (Proudhon)، أون (Owen)، فوريي (Fourrier) و سان سيمون (Saint-Simon) ثم، ثانيا، مع كارل ماركس (Marx) و أنجلز (Engels).

بعد تأثره بهذا الجو غير المستقر شرع أوغست كومت في عرض ما بين 1830 و 1842، دروسه في الفلسفة الوضعية التي وضع فيها تقسيمه للعلوم و أبتكاره للفيزياء الاجتماعية وهي التسمية الأولى لعلم الاجتماع (la sociologie).

أثرت هذه التحولات في صياغة علم الاجتماع و جعلته مرتبطا ارتباطا ابستمولوجيا بالوضعية كفلسفة شاملة تحدد على إثرها الموضوع و المنهج الذي اعتمده الفكر الاجتماعي خاصة لما وضع إميل دوركايم المنهج و الطريقة التي على أساسها تقوم البحوث السوسيولوجية.

جاءت نشأة علم الاجتماع كنتيجة للصيرورة الفكرية عبر العصور و قد أخذت صبغة القرنين التاسع عشر و العشرون. و قد حاولنا تتبع هذه النشأة ابتداء بفكر رواد مثل سان سيمون و منتسكيو ثم مرحلة النشأة مع أوغست كومت و المؤسسين من أمثال كارل ماركس، سبنسر، فيبر و دوركايم.

لا شك أن هذا العمل يحمل نقائص و نحن ننتظر من القارئ الكريم نقده و توجيهاته لعلنا نستدرك تلك النقائص، في أعمالنا المقبلة بحول الله.

وُجِهَ هذا العمل لطلبة علم الاجتماع بصفة خاصة ليمدهم بمبادئ معرفية خاصة بالفكر الاجتماعي عموما و بعلم الاجتماع بالخصوص و لكن يمكن أن يستعين به كل متطلع لمعرفة المبادئ التي قام عليها علم الاجتماع.

إن هذا العمـل محاولـة قـراءة لمختلـف مراحـل تشـكل الفكـر الاجتماعـي عمومـا ولنشأة علم الاجتماع خصوصا و يتمثل في ربـط تطـور الفكـر بالقضـية "الفلسـفية" لكل مرحلة من مراحل تطور هذا الفكر.

الفصل الأول

1-الفكر الاجتماعي عند اليونان

تمهيد

اليونان هم أول من انتقل مـن الفكـر الأسـطوري، و الغلـو في اسـتعمال الخيـال، إلى الفلسفة و ضبط المخيلة بقوانين عقلية. أما تحول المعرفة الأسطورية يرجعه مؤرخوا الفكـر إلى طـاليس (Thalès) في القـرن السـابع قبـل المـيلاد و إلى أناكسـيمندراس (Anaximandres - 610-547 ق م) اللـذان شـككا في الأسـطورة و أدخـلا تـأويلات جديدة على المعرفة المتراكمة في عهدهم.

اعتمد اليونانيون الحكمة سبيلا لفهم الكـون و الحيـاة و الـذات، كـما أطلقـوا عـلى ممارسة الحكمـة كلمـة "فيلوزوفيـا" و هـي الكلمـة المركبـة مـن "فيلـو" (Philo) و معناها "الحب" و "زوفيـا" (Sophia) و معناهـا "الحكمـة" ؛ فكـان الفيلسـوف هـو المحب للحكمة للدلالة على المعرفة المنظمة وفق متطلبات العقل، و بهـذا تأسسـت الفلسفة كأولى العلوم العقلية الشاملة التي يدرس صاحبها قضايا الكون و الوجود و الإنسان و الدولة و المجتمع.

نشوء الفكر الفلسفي تم تدريجيا ابتداء من القرن السادس قبل المـيلاد إلى أن نضـج و اكتمل مع السوفيسطائيين، ثم مـع سـقراط، افلاطـون و أرسـطو بالخصـوص، كـما استعمل الفلاسفة اللغـة النثريـة عوضـا عـن اللغـة الشـعرية للتعبـير عـن أفكـارهم الجديدة.

من أسباب هذا التحول تأثير الحضارة الكريتية على شعوب كانت ساذجة و منغلقـة على نفسها، ثم ظهور دولة-المدينة، و بداية الـتحضر الـذي رافقـه نشـاط تجـاري و اتصال اليونانيين بالفينقيين و اخذهم مـنهم الحـروف الأبجديـة، و اتصـالهم بمصر و أخذهم منهم الرياضيات و الفلك و من بلاد فـارس و الهنـد الحكمـة ؛ فيكونـوا قـد أخذوا من هؤلاء العلوم و من أولائك الحكمة.

كانت لحرب البلوبونيا (La guerre du Péloponèse)، التي دامت من سنة431 ق م إلى سنة 404 ق م بين أثينا و اسبارطا، أثرها عـلى تأمـل المفكـر اليونـاني و زعزعـة معتقداته الفكرية.

انتقل اليونانيون خلال ثلاثة قرون إلى عالم يحكمه العقل و يكاد يكون خاليا من عناصر الفكر الأسطوري.

أما الرقعة الجغرافية التي ساد فيها الفكر الفلسفي بين القرن الخامس إلى ميلاد المسيح،عليه السلام، فهي اليونان و إيطاليا بالخصوص ثم انتشرت المبادئ الفلسفية في بعض المناطق من الشرق الأدنى و الأوسط، و قد كان لها الأثر البالغ في الحضارة الإنسانية بعد أن أحياها العرب ابتداء من عهد المأمون خاصة وعصر العباسيين عموما.

1-1 مؤسسي الفكر الفلسفي

لا شك أن للثقافة التي كانت سائدة في اليونان أثر على المنحى الذي أخذه الفكر هناك في الفترة التي تمتد من القرن السادس إلى ظهور المسيحية، و قد كان للشعراء الذين ميزوا هذه الفترة دور معرفي في تحديد الاتجاه الأخلاقي للفكر اليوناني، لكنهم كانوا لا يزالون متأثرين بالفكر الأسطوري كما كان أغلبهم أصحاب قصائد حماسية و وطنية.

أما المؤسسون الفعليون للفكر الفلسفي و الاجتماعي فهم السوفسطائيون، الذين انزلوا الفكر من السماء إلى الأرض، ثم سقراط فأفلاطون فأرسطو بالخصوص.

1-1-1 السوفسطائيون

يمثل السفسطائيون مجموعة من محترفي الفكر و التعليم، أشهرهم بروطاغوراس (Protagoras – 481-411 ق م) و جورجياس (Georgias 487-375 ق م).

و قد نشأت السوفسطائية كتيار فكري غايته ممارسة الحكمة، و جعلوا مبدأ "أعرف نفسك بنفسك" أساس التعلُم لأن التعلم في نظرهم يزيد في اكتساب الحكمة كما اعتبروا الإنسان موضوع دراستهم في ذات الوقت الذي اعتبروه

مصدر المعرفة و غايتها و قد قالوا بأن "الإنسان مقياس كل شيء". انطلاقا من هذه المعطايات قال عنهم المختصون أنهم "انزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض" أي أنهم تحولوا من التفكير في مسائل ما وراء الطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان.

رغم تعاطيهم التعليم كحرفة مأجورة و للكسب إلا أن السوفسطائيين جعلوا من التعليم و التعلُم عاملا تربويا لتنشئة الأفراد تنشئة إجتماعية يصير على إثرها الطفل مواطنا يعيش وفق قوانين تحكم دولة المدينة (La Cité-Etat).

2-1-1 سقراط (470-399 ق م)

كان سقراط سوفسطائي التكوين إذ أخذ من مبدأ "أعرف نفسك بنفسك" محور تأملاته، لكنه خالف السوفسطائيين في اعتبارهم الإنسان مصدر المعرفة كما أنه كان ينكر طرائقهم و علمهم الذي يتخذ من المنفعة الفردية و سيلة و غاية ؛ و من مبادئه البحث عن الحقيقة إذ اعتبر الإقرار بالجهل بداية المعرفة. و قد اتخذ من المحاورة أسلوبا للوصول إلى الحقيقة و سميت طريقته في استخلاص المعاني و تحديد المفاهيم بطريقة التوليد (La maïeutique)؛ و لهذه الطريقة ثلاثة مزايا هي :

1 – الميزة الأولى تتمثل في كونها تعين على نفي الخطء ؛

2 – الميزة الثانية كونها تسمح باستخراج الصحيح ؛

3 – الميزة الثالثة كونها تعطي الدقة و الوضوح للفكرة و للمفهوم و للمصطلح.

و قد أدى هذا بسقراط إلى اقتناعه بأن الإنسان قادر على الوصول إلى الحقيقة، و الحقيقة تبدأ بمعرفة الذات، و أول هذه المعرفة الإقرار بالجهل.. و هذا اعتبار أو طرح أخلاقي إذ جعل الفضيلة ملازمة للعلم، و هكذا وضع سقراط الأخلاق كموضوع رئيسي للمعرفة.

وجه سقراط الفكر إلى نواحي حضارية، أي إلى قضايا اقتضاها التحول العام الذي كانت تعرفه أثينا و المدن-الدول المجاورة لها إثر حرب البيلوبونيا. و من أهم القضايا المعرفية التي طرحها سقراط قضية الفضيلة و الأخلاق.

يتبـين مـن فكـر سـقراط كيـف بـدأ التحـول العـام في التفكـير فـيما يخـص الحيـاة الاجتماعية، و التي مبدؤها الإنسان. إن الفضيلة هي الخُلُق الذي، في نظـر سـقراط، يسمح بأن يعرف الإنسان نفسه بنفسه.

3-1-1 أفلاطون (427-348 ق م)

أفلاطون أثيني المولد و المنشأ تتلمذ على سـقراط و سـجل محـاورات معلمـه و هـو ناقل تراثه و المدافع عنه في محنته.

إن كان سقراط قد جعـل مـن الفـرد مرتكـز تفكـيره فمـن الطبيعـي أن ينظـر أحـد تلامذته في هذه المسألة في إطار التحولات الكبرى التي عرفتها الأمة اليونانية آنـذاك، لذا جعل من الدولة محور فكره الفلسفي و الاجتماعي و السياسي و الأخلاقي.

ففي كتاب "الجمهورية" اعتمد أفلاطون إشكاليتين كليتين : إشكالية فلسـفية تتمثـل في بنـاء الصـور التـي كـان يعتقـد في وجودهـا و البحـث عـن الماهيـات ؛ بالنسـبة لأفلاطون الوجود الحقيقي هو وجود الصور، و هذا طـرح ميطـافيزيقي. و إشـكالية اجتماعية ذات بعد سياسي يعرض فيها تصوره للدولة و غايتها تحقيق العدالة، باحثا و مناقشا أقرب الطرائق و أنجع الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية الفضلى. فمن خلال المحـاورات التـي احتواهـا كتـاب "الجمهوريـة" أسـس أفلاطـون لنظريـة سياسـية و اجتماعية شاملة لمختلف مظاهر اجتماعية الإنسان[1].

و رغم امتزاج الطرح الاجتماعي- السياسي بالمثالية الفلسفية فإن كتاب "الجمهورية" يعد من الكتب المؤسسة لفكر اجتماعي ذي مواضيع محددة ؛ و قد ألـف أفلاطـون هذا الكتاب في ظروف متأزمة بعد حرب أثينا-اسبارطا و كان يقصد إلى إيجاد أحسن نموذج اجتماعي و سياسي لإعادة الإستقرار للأمة اليونانية.

1 أفلاطون، الجمهورية، موفم للنشر، الجزائر، التاريخ 1990

لكن عبد الحميد لطفي في كتابه "علم الاجتماع" يعتبر أن أفلاطون قد تراجع عن البعض من أفكاره المثالية في كتابين آخرين أوله "السياسي" و ثانيه "القوانين" إذ كتب ما يلي : " فبعد أن كان أفلاطون يُخضع كل شيء في دولته المثالية لمثله الأعلى الذي جسمه في شخص الملك الفيلسوف، و بعد أن كانت دولته مجرد مؤسسة تعليمية تفرض على المواطنين وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف و بعد أن خالف أفلاطون، بتصوره هذا ما يعتقده اليونانيون في قيمة الحرية التي يظلها القانون و وجوب اشتراك الناس في حكم أنفسهم، بعد كل هذا حاول افلاطون في كتابه "القوانين" و "السياسي" تصحيح هذه الأراء بعد أن اقتنع بوجوب قيام قانون معين يسود الحاكم و المحكوم على السواء[1]". أما فيما يتعلق بخصائص التنظيم الاجتماعي من تقسيم طبقي (طبقة الحكام، طبقة الحراس، طبقة الحرافيين، طبقة المواطنين، الأجانب و العبيد) و الوظائف التكوينية للدولة فلم يُدخل عليها أي تعديل؛ ولقد مهدت فلسفة أفلاطون كما مهد طرحه الاجتماعي- السياسي لظهور و تبلور فكر أكثر دقة عند تلميذه ارِسطوطاليس، أو أرسطو الإسم الشائع له.

4-1-1 أرسطو (384-322 ق م)

مع أرسطو بدأ الطرح العلمي لدراسة المجتمع و أهم مظاهر إجتماعية الإنسان كما حقق الفصل بين الميتافيزيقا و المسائل الاجتماعية ؛ و هذا واضح و جلي في "الأخلاق إلى نيخوماقوس" (L'éthique à Nicomaque) و "القوانين المنزلية" (Economia) و "السياسة" (Le politique).

1-4-1-1الأخلاق إلى نيخوماقوس لأرسطو

ففي كتاب الفضائل (الأخلاق إلى نخوماقوس) ؛ يصف أرسطو و يحلل ما يجب للمرء أن يتحلى به من صفات حميدة، و أساس هذه الصفات الخير ؛ و الخير يقتضي العلم بما يؤدي إلى اللذة أو إلى الألم، إلى النافع أو إلى الضار. و الاخلاق

1 لطفي (عبد الحميد)، علم الاجتماع، دار النهضة العربية، 1981، ص 210.

عند أرسطو هي "أخلاق سعادة لا أخلاق واجب."غايتها " تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوِّم لطبيعته[1]".

و الأخلاق الفاضلة وسط بين إفراط و تفريط ؛ فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن و التهور. في هذا الكتاب الذي أهداه أرسطو لابنه نيخوماقوس يصف و يدرس عددا من الصفاة الأخلاقية، كما يشير إلى ذلك عنوان الكتاب، مبينا حدودها الأقصى و الأدنى.

2-4-1-1 القوانين المنزلية لأرسطو

مفهوم القوانين المنزلية ترجمة لكلمة "Economia" المركبة من كلمتي "Oikos" و معناها المنزل و "Nomia" و معناها القوانين. أما الترجمة الفرنسية فتعطي La gestion domestique أو économie ؛ و هذه الترجمة تدل على طبيعة النظام الاجتماعي الذي كان سائدا في عهد أرسطو، فقد كان المالك لا يفصل ممتلكاته من عقار و عبيد عن منزله و أهله و ذويه ؛ فكان الكل يشكل المنزل و يتطلب هذا الكل تدبيرا خاصا و نظام تسيير معين فكان ذلك هو الاقتصاد المنزلي. و قد تعرض و درس في كتابه هذا المسائل التالية :

1- تكوين الدولة ابتداء من الأسرة كقاعدة إقتصادية ؛

2- كيفية تسيير الثروة الأسرية ؛

3- مسألة المِلكية ؛

4- الجبايات ؛

5- الأنشطة الاقتصادية المتعلقة بالفلاحة و التجارة، إلخ.

و يمكن القول إذن أن التدبير المنزلي كنشاط إقتصادي سابق لكل نشاط إجتماعي عند أرسطو.

---

1 بدوي (عبد الرحمان) الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت 1984، ص 122

3-4-1-1 السياسة عند أرسطو

في كتاب "السياسة" الخالي من الاعتبارات الميتافيزيقية يقرر المعلم الأول أن الدولة عبارة عن اجتماع عشائري (communauté) مجالها الطبيعي هو "المدينة"، و هذا هو النظام الاجتماعي الذي كان سائدا عند اليونانيين يومها، و يتميز بقوة العلاقات الأسرية بين الزوج و الزوجة و العلاقة الطبقية بين العبيد و السادة.

يعرف كذلك أرسطو في هذا الكتاب الأنواع المختلفة للنظام السياسي و خصائص كل نظام. و النظم التي استخلصها من استقراء 158 دستورا يونانيا بالخصوص هي :

-النظام الملكي Le système monarchique

-نظام النبلاء Le système aristocratique

-النظام الشعبي Le système démocratique

-النظام الجمهوري Le système républicain

-نظام الأقلية Le système oligarchique

كما ميز أرسطو بين السلطات الثلاثة التي تنتظم عليها شؤون دولة- المدينة و هي:

-السلطة التشريعية Le pouvoir délibérant

-السلطة القانونية Le pouvoir judiciaire

-السلطة التنفيذية Le pouvoir exécutif

يتبين من هذا العرض الوجيز و المختصر للفكر الاجتماعي عند أرسطو أن القضايا الأساسية مرتبطة بالنظام الاجتماعي لا كما يجب أن يكون إنما كما كان موجودا في عصره.

2-1 القضايا الاجتماعية في الفكر الفلسفي

تمثل الأخلاق و السياسة القضايا الاجتماعية المحورية في الفكر الفلسفي، و قد درسها كل من سقراط و أفلاطون و أرسطو بمستويات مختلفة.

1-2-1 الأخلاق

يُعتبر سقراط أول من جعل الأخلاق موضوعا معرفيا، و إن كانت الحكمة الأخلاقية شائعة بين شعراء الحماسة، فسقراط هو من وضع مبادئ "علم الأخلاق" و هو العلم الخاص بالسلوك الإنساني و معرفة الخير و النافع ؛ كما ربط سقراط العلم بالفضيلة و كليهما بالعمل بحيث تقتضي الفضيلة العلم بها و يقتضي العلم العمل بالفضيلة. من هذا يتبين أن الأخلاق ذات بعد اجتماعي يسمح للانسان بأن يقيم علاقات إجتماعية يكون بواسطتها عنصرا فاعلا و متفاعلا مع غيره من الناس و هؤلاء الناس هم مصدر اللذة و الألم، و الفرد عند سقراط ليس شريرا بطبعه.

غاية الأخلاق عند سقراط هي تحقيق الحرية، أي على الفرد ألا يتأثر بما حوله من أشياء تؤلمه إذا افتقدها " لكن ليس معنى هذا أن ينطوي على نفسه و ينصرف عن الآخرين و يستقل بذاته استقلالا تاما، بل لا بد أن يسعى كي يكون على اتصال بالآخرين و هذا الاتصال هو الصداقة، و الصداقة كانت أمرا ضروريا بالنسبة إلى سقراط تبعا لنظريته في العلم، لأنه ما دام يقول أن العلم يتم من خلال الحوار، أي اجتماع الناس للحوار، فهو يتم إذن بالصداقة. و هذه الصداقة تستلزم الحب، و هذا الحب – يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك – معناه الرغبة في نفع الآخرين و الانتفاع بما يقدمونه[1]." من هذا النص يتبين البعد الاجتماعي للأخلاق، إذ يعتبر سقراط أن الصداقة و الحب عاملين أساسيين في تكوين العلاقات الاجتماعية.

أما عند أفلاطون، تلميذ سقراط، فالأخلاق تنقسم إلى ثلاثة أجزاء : جزء نظري مثالي، و هو البحث عن الخير الأسمى ؛ و جزء عملي و هو تحقيق الفضيلة في العمل ؛ و جزء سياسي و هو تحقيق الخير في الدولة.

يعتبر أفلاطون الأخلاق السائدة في أوساط العامة مقدمة للأخلاق الفلسفية و العامل المشترك بينهما يتمثل في عدم ارتكاب الظلم أما فيما يتعلق بتحقيق الخير في الدولة فذلك مرجعه إلى النظرية السياسية التي وضعها أفلاطون، خاصة

1 بدوي (ع)، مرجع سابق، ص 578

فيما يتعلق بأفعال و مميزات الدولة التي تكون من غاياتها الأخلاقية ضمان العدالة لأفرادها و تحقيق الفضيلة.

أما عند أرسطو فغاية الأخلاق هي تحقيق السعادة، و تنقسم السعادة إلى سعادة حسية و تتحقق بواسطة الحواس ؛ و سعادة نظرية و يحصل عليها الإنسان بواسطة المعرفة و الفكر ؛ و أخرى سياسية و تتم لصاحبها بالقوة.

يقيم أرسطو نظريته الأخلاقية على الفضيلة و التي تتحقق بالمعرفة، كما أولى أرسطو للعدالة و للصداقة اهتماما في كتبه متبعا في ذلك معلمه.

يتبين هكذا من هذا العرض لفكرة الأخلاق من جانبها الاجتماعي عند كل من سقراط، أفلاطون و أرسطو، أنها كانت مبنية على العلاقة التي أوجدها كل واحد منهم بين الأخلاق و العلم و العمل و السياسة.

1-2-2 السياسة

أما النظريات السياسية في الفترة التي ساد فيها الفكر الفلسفي فإنما احتوتها كتابات أفلاطون في "الجمهورية" و "السياسة" و أرسطو في كتابه الضخم "السياسة".

النظرية السياسية عند أفلاطون تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول: خاص بغاية الدولة و مهمتها ؛

القسم الثاني : خاص بالنظام الاجتماعي و مميزاته ؛

القسم الثالث : خاص بالمدينة المثالية أي كما يجب أن تكون.

مبدأ الحياة الاجتماعية و ظهور الدولة يكمن في التعاون الذي يقتضيه بقاء الأفراد و تحقيق مصالحهم السياسية و البيولوجية.

أما فيما يتعلق بالدور الاجتماعي للدولة يحصره أفلاطون في التربية و التعليم و التكوين الخاص بالحراس و الحكام. إن المجتمع الأفلاطوني يقوم على الأفراد فحسب. أفلاطون لم يكن يرى للأسرة و للملكية مكانة في قيام الدولة بل كان

يعتبرهما مصدر كل شر و هما سبب اختلاف المصالح و المنافع بين الناس [1] و قد كان يرى ضرورة شيوع النساء و الأطفال[2].

لكن في أواخر حياته عدل أفلاطون عن مثاليته في تحقيق الدولة المثلى، خاصة بعد تجربته لقيامها في صقلية لما كان في صحبة حاكمها ديون دي سيراكوز (Dion de Syracuse – 409-354 ق م). كما أعاد الاعتبار للدين و الإقرار أنه هو الروح السائدة في منشآت الدولة، و قد عدل عن مواقفه المثالية، كما ذكرنا أعلاه و قد اعتبر أن الدولة المثالية التي تصورها في كتاب "الجمهورية" دولة لا يمكن تحقيقها[3].

أما النظرية السياسية عند أرسطو، تلميذ أفلاطون، فهي مبنية على دراسة الواقع كما هو، بالتالي فهي دراسات واقعية في التصور و الغاية ، خاصة و أن الفكر السياسي عنده متميز إذا قارناه بفكر أستاذه ؛ فقد استطاع أرسطو أن يجعل من الفكر السياسي موضوعا مستقلا و قضية إجتماعية متميزة عن الفكر الفلسفي الميطافيزيقي و عن المثالية.

ذكرنا فيما سبق أن أرسطو اعتمد على استقراء 158 دستورا يونانيا و هو الأمر الذي دعم واقعية نظريته السياسية.

أما أساس الدولة عنده فإنما هي الأسرة – على عكس ما كان عليه معلمه ؛ و للأسرة روابط ثلاثة أساسية :

1 – الرابطة بين الزوج و الزوجة ؛

2 – الرابطة القائمة بين الأباء و الأبناء ؛

3 – الرابطة القائمة بين السادة و العبيد.

تعتمد الأسرة على الاكتفاء الذاتي فيما يتصل بالحاجات الضرورية ؛ فالدولة كائن عضوي يجمع في ذاته خلايا عديدة هي الأسر؛ لكن الصلة بين الأسر و الدولة لا تمر من خلال الأفراد، بمعنى أن الفرد ليس، في نظر أرسطو كما هو في

---

1 المرجع السابق، ص 182.

2 أفلاطون ، الجمهورية، مرجع سابق، ص 217

3 لطفي (ع)، مرجع سابق، ص 210

نطر أفلاطون، الوحدة الرئيسية، بل الأسرة هـي الوحـدة الرئيسـية. و الدولـة تكفـي ذاتها بذاتها، أما الفرد فصلته بالدولة صـلة فيهـا الشيء الكثـير مـن الاسـتقلال إلا أن أرسـطو، في " السياسـة " كـما في "الأخـلاق" يجعـل لـلأسرة دورا كبـيرا في الحيـاة الاجتماعية، سواء من الناحية الأخلاقية أو من الناحية السياسية.

هكذا، فمع أرسطو يتكوَّن الفكر الاجتماعي المتميز بمسائله الخاصة بالدولة و الأسرة و كذا المسائل و التنظيمات الاجتماعية منفصلة منهجيا بالطرح الميتـافيزيقي خاصـة و الفلسفي عامة.

كما ظهرت في هذه الفترة كتابـات في الأنثروبولوجيـا و التـاريخ و الجغرافيـا شـكلت فكرا متقدما و متطورا بصفة جلية.

3-1 الأنثروبولوجيا و التاريخ و الجغرافيا.

و هذه المناحي من الفكر الاجتماعي كان لها أثرها في تكوين منظور إجتماعي شامل و مفيد من حيث ما سمح من تراكم معرفي خلال القرون الأولى.

و قد ظهرت كتابات مثل كتابات هيرودوت (Hérodote -480-420 ق م) و كتابات ثكوديدس (Thucydide – 495-365 ق م).

أما الرحالة اليوناني هيرودوت فيعتبر ككاتـب واصـف لمظـاهر انثروبولوجيـة سـجلها خلال رحلة طويلة قادته من وطنه اليونان، إلى مصر و بلاد فارس إذ دوَّن للعادات و التقاليد المنتشرة بين شعوب و سكان هذه المناطق. كما وصف في كتابـه المعنـون بــ "التاريخ" مناطق جغرافية من الناحية المناخية و التضاريسية. أما المؤرخ ثكوديديس فقد ترك كتابا ضخما (تاريخ حرب البيلوبونيا) سجل فيـه كـل مـا لـه علاقـة بحـرب البيلوبونيا من الناحية الديبلوماسية و السياسية و بذكر الوقائع الحربية و ما يتعلق بالقيادات و الخطط.

و في مجـال الجغرافيـا، أشـهر مـن عُـرف في الفـترة التـي كـان سـائدا فيهـا الفكـر الفلسـفي، هـو اسـترابون (Strabon – 58-21 ق م) الـذي تـرك كتابـا بعنـوان

"Géographica" يصف فيه مختلف المناطق الجغرافيا المسكونة و المعروفة في عصره.

و تجدر الإشارة إلى أن هذه الكتابات كانت خالية في نفس الوقت من الطروحات الميطافيزيقية و خالية تماما من بقايا الفكر الاسطوري و هي في مجملها ذات طابع علمي كان لها بدون أدنى شك أثرها في الفكر الذي أسس لعلم الاجتماع.

الفصل الثاني

2- الفكر الإسلامي

تمهيد

ظهر الإسلام في مكة بشبه الجزيرة العربية سنة 613 ميلادية و هي سنة الجهر بالإسلام و قد كان الوحي يأتي الرسول صلى الله عليه وسلم ابتداء من سنة610.

كان العرب آنذاك قد اختلفت لهجاتهم العربية و انتشرت مواطنهم و تعددت منازلهم و تباينت مصالحهم و آلهتهم و إن حج الكل إلى مكة حيث أصنامهم و تجارتهم. فكان أول أثار للإسلام بعد الفتح سنة 633 م على الحياة السياسية و الاجتماعية و الدينية تتمثل في توحيد العقيدة و السلطة و الموطن بتأسيس دار الإسلام و الأمة الإسلامية، ثم مع انتشار الدين الجديد ظهرت معالم التغير الاجتماعي الكلي كما أحدث ذلك الإسلام في العبادات.

من أظهر و أبرز مظاهر التغير الاجتماعي ما نتج عن الفقه و الشريعة في مجالات الفكر و الإبداع العلمي. كتب الدكتور شوقي أبو خليل في كتابه القيم " "الحضارة العربية الإسلامية" أنه " ما استقر الإسلام في البلدان التي فُتحت، حتى بدأت الحركة الفكرية تنمو و تزدهر، و وصلت إلى أوجها زمن العباسيين. و العامل في ازدهار الحياة الفكرية في الحضارة الإسلامية، تأكيد الإسلام على أهمية العلم منذ أن نزلت أول كلمة على قلب الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حيراء (آقرا)، و رفع جل شأنه من مكانة العلم عندما أقسم بالقلم : (و القلم و ما يسطرون (القلم1/68) "[1]

2-1 مرحلة النقل

في الفترة التي ساد فيها الفكر الإسلامي و ازدهرت حضارته، عرفت المجتمعات الإسلامية حركية علمية نشطة و شاملة تبلور فيها فكر اجتماعي انطلاقا من الفقه و التشريع.

---

1 شوقي (أبو خليل)، الحضارة العربية الإسلامية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1994، ص439

أما الفقه فقد قسمه العلماء إلى فقه العبادات و فقه المعاملات، و أما التشريع فيتمثل في وضع الضوابط الشرعية فيما يتعلق بالحياة العامة، السياسية منها و القانونية و الاقتصادية و غيرها..

كما ظهرت في القرن الثالث الهجري أهم المذاهب الفقهية و التي عمل مؤسسوها على تأطير و توجيه الحياة الاجتماعية وفق ما جاء في الكتاب و السنة، و أهم هذه المذاهب :

- مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان (150 هـ/ 767)
- مذهب الإمام مالك بن أنس (179هـ/795)
- مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي (204 هـ/ 820)
- مذهب الإمام أحمد بن حمبل (241 هـ/ 855)

كل هذه المذاهب و غيرها، أثرت في صياغة القوانين و تنظيم الأعراف و توجيه السياسات التي كان يعمل بها الحكام و الرعية، كل جهة في مدار نشاطها. الفقه من جهة و الشريعة من جهة ثانية كانا يغطيان مجالات عدة كالعقود المدنية و التجارية و يحكمان العلاقات الديبلوماسية و السياسية بين الدول أو بين الخلافة و الرعية بالإضافة إلى القضايا التي كانت تترتب على الشعائر الدينية كالزكاة مثلا. و قد بقي العمل الفقهي و التشريعي مرتبط بمصادر الدين الإسلامي و هما كتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ و تسمى هذه الفترة بمرحلة النقل القائمة على مصداقية المعرفة المتواترة.

في هذه الفترة بدأت كتابات السيرة النبوية و كانت عبارة عن سرد لأحداث متصلة بحياة النبي، صلى الله عليه وسلم، قبل بعثته و بعدها ؛ أول من صنف في هذا النوع هو أبان بن عثمان بن عفان (ت105هـ/723م) في عهد سليمان بن عبد الملك، الخليفة الأموي، و ذلك سنة 82 هـ و يليه محمد بن اسحاق (ت105 هـ/768 م) صاحب الكتاب الذي لخصه أبن هشام (ت 218 هـ/ 833 م) و يعرف بكتاب سيرة ابن هشام، كما صنف محمد بن عمر الواقدي (ت 207 هـ/ 823م)، فيما صنف، "كتاب المغازي".

2-2 مرحلة العقل

بدأت بوادر النهضة الفكرية في عهد الخليفة العباسي الثاني أبـو جعفـر المنصـور (95 هــ/754 م // 158 هــ/775 م)، و اتسـعت دائرتهـا في عهـد هـارون الرشـيد (168 هـ/766 م/ 193 هـ//193 هــ/ 808 م) إلا أن الإزدهـار الكـلي لم يـتم إلا في خلافـة المأمون (168 هـ/786 م/ 218 هـ833 م) بعد إنشاء دار الحكمة التي تولى مسيروها جمع الكتب و ترجمة المصنفات الأعجمية إلى اللغة العربية.

بالإضـافة إلى كتـاب "كليلـة و دمنـة" الـذي عربـه ابـن المقفـع المتـوفى سـنة 142 هـ/759م، و هو كتاب في الحكمـة السياسـية. إن المسـلمين اكتشـفوا عنـد اتصـالهم بغيرهم من الأمم ثروة معرفية لم تكن مستغلة من طرف أصحابها فعمدوا إلى نقلهـا إلى اللغة العربية. و بدايتها كانت بالقصة التالية: " لما انـتصر المـأمون عـلى تيوفيـل ملك الروم سنة 215 هـ/ 830 م، علم بأن اليونان كانوا قد جمعوا كتب الفلسـفة في المكتبات، و ألقوا بهـا في السراديـب، عنـدما انـتشرت النصرانيـة في بلادهـم، فطلـب المأمون من تيوفيل أن يعطيه هذه الكتب مكـان الغرامـة التـي فرضـها عليـه فقبـل تيوفيل بذلك، و عده كسبا كبيرا له، و أما المأمون فعدّ ذلك نعمة عظيمة عليه"[1]

من أهم الإنجازات المعرفية للمسلمين في مجال الفكر الاجتماعي ما جاءوا به في فـن التاريخ كما كانوا يسمونه الذي قسم إلى ستة أصناف :

1 – القصص التاريخية و أيام العرب : و قـد كتـب في هـذا النـوع وهـب بـن منبـه (ت114 هــ/ 732 م) و لـه كتـاب" ذكـر الملـوك المتوجـة مـن حمـير و أخبـارهم و قصصهم و قبورهم و أشعارهم " كما له " قصص الأنبياء " و " قصص الأخبار ".

2- المغازي و السير : ذكرنا فيما سبق أبان بن عثمان و محمـد بـن عمـر الواقـدي و هما من الأوائل الذين دونوا السـيرة النبويـة، أمـا أبـان فقـد ضـاع تصـنيفه في عهـد سليمان بن عبد الملك، و أما الواقدي و هو أشهر المصنفين في هـذا النـوع فقـد تـرك كتب منها : " المغازي الكـبرى " و فـتح العجـم" و " فـتح مصر و الأسـكندرية " و "

1 أبو خليل (شوقي)، مرجع سابق، ص 444

أخبار مكة " و " فتوح العراق "، و" سيرة أبي بكر و وفاته " و أخيرا " تاريخ الفقهاء"

3 – الطبقات : ومصطلح الطبقات يعنى التمييز بين فئة من الناس سواء كانوا صحابة أو أطباء أو شعراء حسب خصوصية كل طبقة منهم. و هذه المنهجية وضعها أهل الحديث عند تصنيف رواة الأحاديث النبوية حسب أهميتهم في رواية الحديث. من المصنفين في الطبقات يمكن ذكر محمد بن سعد بن منيع الزهري (168 هـ/ 784 م// 230 هـ/845 م) الذي له كتاب بعنوان " الطبقات الكبرى" يذكر فيه أخبار الأنبياء و سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكر فيه سيرة الصحابة و الخلفاء إلى عهده.

4 – الفتوح : و منهم الواقدي كذلك بكتاب " فتوح الشام "، و أحمد بن يحي بن جابر البلاذري (ت 279 هـ/892 م) بكتاب " فتوح البلدان ".

5 – التراجم : من المؤلفين في هذا النوع من فن التاريخ يمكن ذكر أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت 463 هـ/1072 م)، و أبا القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر (ت 571 هـ/1176 م) و له كتاب "تاريخ دمشق " الذي جمع فيه تراجم الرجال الذين كانت لهم صلة بدمشق، و من المؤلفين في هذا النوع أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن شكوال (ت 578 هـ/ 1183 م) الذي له " كتاب الصلة في تاريخ رجال الأندلس" ، ويقوت الحموي (ت 626 هـ/ 1229 م) و له " معجم الأدباء"، و عز الدين بن الأثير (عاش نحو 1282 م) و قد صنف كتاب " أسد الغابة في معرفة الصحابة". و أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الإربلي (ت 681 هـ/1282 م) بكتاب " وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان "، و أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحي المقري (ت 1041 هـ/1631 م) و له كتاب "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب".

6 – التاريخ العام : من الذين كتبوا في التاريخ العام يذكر أبو خليل شوقي في كتابه السابق الذكر، أبو محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري (ت276 هـ/889 م) إذ له كتاب " عيون الأخبار"، و أبو جعفر بن جرير بن يزيد بن كثير الآملى الطبري (ت 310 هـ/923 م) و كتابه بعنوان " تاريخ الرسل و الملوك "، و أبو حسن بن على

المسعودي (ت 346 هـ/957 م) و له مصـنفات عديـدة أشـهرها " مـروج الـذهب و معادن الجوهر"، و عز الدين محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني بن أثير الزري (ت 630 هـ/1233 م) و له " الكامل في التاريخ " و " تاريخ الدولة الأتابكيـة"، و تاريخ "الموصل "، و أبو جعفر محمد بن علي بن طباطبا بـن الطقطقـي (ت 709 هــ/1309) و لـه كتـاب " الفخـري في الأداب السـلطانية و الـدول الإسـلامية"، وأبـو الفداء إسماعيل بن عمـر بـن كثـير القـرشي (ت 774 هــ/1373م) و لـه " البدايـة و النهاية "، و أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بـن محمـد بـن خلـدون الحضرمـي (ت 808 هـ/1406م) و كتابه مشهور بعنوان "كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

لم تظهر كتابة التاريخ في العـرب إلابعـد ظهـور الإسـلام. أمـا أيـام العـرب و نسـبهم فكانت تتداولها الألسن، أي بطريقـة شـفوية تنقـل مـن جيـل إلى جيـل و غالبـا مـا تحتويها أشعارهم، لذا فأول تاريخ دوِّن هو سيرة المصطفى عليه الصلاة و السلام. ثم مع الفتوحات و انتشار الإسلام في البقاع المختلفة و وسط أقوام و مجتمعات متباينة توسع كتُّاب السِيَر إلى ذكر طبائع المجتمعات و تاريخها في نفس الوقت الـذي كـانوا يذكرون الغزوات.

و من خصائص كتابة التـاريخ كـون المـؤلفين يبـدؤون مصـنفاتهم مـن لَـدُن آدم إلى الزمن الذي يعايشونه و لذا كان كل مؤلف و مؤرخ يأخذ ممن سبقه الكثير فيضيف ما يتناسب و زمنه ويتخلى عما يخالف مصنفه.

أما المواضيع التي كانت محور جل المؤلفين فهي :

- السير و التراجم ؛
- تاريخ العرب و أيامهم ؛
- أنتروبولوجية الأمم و طبائعهم ؛
- ذكر سياسة الحكام و الملوك و الخلفاء ؛

و من خصائص التاريخ في العهد الإسلامي أنه مرتبط بالتوسع في انتشار الدين.

1-2-2 الجغرافيا

الجغرافيا أو علم وصف الأرض مرتبط بالتاريخ و بالديبلوماسيا و الأسفار، لكن قد اختلف تأثير كل من هذه المجالات على صياغة الجغرافيا كعلم مستقل في العهد الذي يعنينا و هو العهد الإسلامي.

أما كونه مرتبط بالتاريخ فذلك لأن مصنفات التاريخ كانت تتضمن وصفا للأقاليم الجغرافية كجزء من فن التاريخ، أما الديبلوماسيا فكان السفراء يقدمون تقارير عن حالة البلدان التي يبعثون إليها، أما الأسفار فكانت تسمح بوضع وصفا اتنوغرافيا و عمرانيا و كذا الحال بالنسبة للتجار.

و بهذا المنظور فإن الجغرافيين كثيرون، و قد ذكر عبد الرحمان حميدة أكثر من خمسين "جغرافيا[1]".

سوف نقتصر على ذكر الجغرافيين الذين اهتمو بوصف الأرض و مسالكها و أقالمها، جبالا و وديانا فنذكر : عبيد الله أحمد بن خراذبة (ت 280 هـ/893 م) و كتابه "المسالك و الممالك"، و نذكر محمد بن حوقل البغدادي الموصلي (ت367هـ/977 م) كتابه الموسوم بـ"الممالك و المفاوز و المهالك" و محمد أحمد بن أبي البناء المقدسي (ت نحو 380 هـ/990 م) و كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" ؛ و محمد بن محمد بن عبد الله الشريف الإدريسي (ت نحو 560 هـ/1165 م) و كتابه "نزهة المشتاق في اختراق الأفاق"، و آخرين منهم أبو بكر أحمد بن محمد بن الفقيه (القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي) و له كتاب عنوانه " كتاب البلدان"، و أبو العباس أحمد بن يعقوب بن جعفر واضح اليعقوبي (ت 284 هـ/697 م) و كتابه له نفس العنوان كالكتاب السابق ذكره؛ و أبو زيد أحمد بن سهل الباخي (ت 322 هـ/934م) و عنوان كتابه هو: "صور الأقاليم" كما أُطلق عليه "أشكال البلدان" أو كذلك "تقويم البلدان"، و أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الأسطخري (ت بعد 340 هـ/951 م) و له "كتاب الأقاليم و المسالك و الممالك" و آخرين.

1 حميدة عبد الرحمن، أعلام الجغرافيين العرب، ط2 دار الفكر دمشق 1980.

لقد ازدهرت الكتابات الجغرافية في العصر الإسلامي بسبب الحركية العمرانيـة التـي عرفها القرون الثاني و الثالث الهجريـة ومـا بعـدهما بسـبب الفتوحـات و اكتشـاف عوالم جديدة و ما ترتب عن هذا من سفارة و تجـارة أو حـرب و مهادنـة. و كـذلك باهتمام الحكام و الأمراء لمعرفة طبيعة البلدان المفتوحة أو تلك التي تـربط بأهلهـا معاهدة صلح أو مهادنة. و بسبب الدعوة القرآنية للسياحة في الأرض ؛ كان من بـين الجغرافيين كثير من الرحالة مثل أبن جبير و هو أبو الحسـن محمـد بـن أحمـد بـن جبير الكناني الشاطبي البلـنسي (540 هــ/1145 م//614 هــ/1217 م) و قـد اشـتهر كتابه بـ"رحلة ابن جبير" ؛ و عنوانه الأصلي هو "تذكرة الأخبار عن اتفاقات الأسفار"، و محمد بن عبد اللـه بن محمد بن إبراهيم الطنجي بـن بطوطـة (703 هــ/1304 م// 779 هـ/1377 م) و الكتاب الذي أملاه على ابـن الجـزي هـو "تحفـة النظـار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار" و هو مشهور بـ"رحلة ابن بطوطة".

أما فيما يتعلق بمحتوى معظم المؤلفات في الجغرافيا فقد يختلف من مؤلف لآخر ؛ فمنهم من كتب في الكوزموغرافيا، و هي تصوير لمكانة الأرض في الفلك، و منهم من كتب في الأقاليم السبعة و ما تتصـف بـه مـن تضـاريس و منـاخ إلـخ. و مـنهم مـن تعرض إلى دراسة المجتمعات من الناحية الأنثروبولوجية و الإتنوغرافية و مـنهم مـن وصف الدروب و المسالك نظرا لما كان للبريد من أهمية، و منهم من درس الممالك و الدول و انتشارها على وجه الأرض.

هكذا يتبين أن الجغرافيا كانت علما إجتماعيا شاملا و متعدد النـواحي. فالجغرافيـا عند المسلمين و العرب لم تكن وليدة الصدفة، بـل أخـذوا ممـن سـبقهم مـن أمثـال بطليموس و لكنها كانت علما جديدا بالنسبة لهم و بالصـفة التـي كتبـوا بهـا و قـد ابدعوا كما فعلوا في غيرها من العلوم.

3-2 الفكر الاجتماعي و السياسي عند الفارابي

لقد ساهم العرب المسلمون في وضع دعائم الفكر الاجتماعي بصفة قوية و عميقـة، منهم الفارابي و ابن خلدون على وجه الخصوص. فيما يلي نتطرق إلى الفارابي.

ولد الفارابي في ناحية فاراب بتركستان سنة 259 هـ/873 م و توفى سنة 339 هـ/950 م، مساهمة أبو ناصر الفارابي في السياسة المدنية خاصة و في الفكر الاجتماعي عامة كان في إطار فلسفي.

و يأتي تلخيص الفكر الاجتماعي للفارابي على النحو التالي :

- يقر الفارابي على غرار أرسطو أن الإنسان في حاجة إلى الاجتماع ليحقق إنسانيته و اجتماعيته " فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج ، في قوامه، و في أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها لوحده" ؛ و من هنا كان الإنسان في منظور الفارابي في حاجة إلى التعاون لتحقيق ما يحتاجه ليعيش في المجتمع الإنساني.

- و الغاية التي تستدعي و جود مجتمع هي التعاون لأن دون التعاون لا يمكن للفرد أن يحقق حاجياته فهو يقوم بنشاط مقابل أنشطة اجتماعية يقوم بها غيره من أفراد المجتمع، توفر له ما يحتاج إليه من مأكل و مأوى، و ما يسمى اليوم بالتقسيم التقني و الاجتماعي للعمل.

يتبين من هاتين النقطتين أن الفارابي قد اعتمد على طبيعة الإنسان الاجتماعية – الرغبة في الاجتماع – و على طبيعة المجتمع المبني على التعاون و التنوع في الصنائع و المهن و غير ذلك مما يحقق حاجيات الإنسان ؛ و هو بهذا ينطلق من ملاحظة الواقع كما يبدو للناظر في أمور الاجتماع الإنساني و لكنه يحدد غاية فلسفية و هي بلوغ الكمال.

على مستوى ثاني يبدأ دور التصور المثالي في رسم معالم المجتمع، فيقسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى نوعين : الاجتماعات الكاملة و الاجتماعات غير الكاملة.

يحدد ثلاثة أنواع للمجتمعات الكاملة :

1 – المجتمعات العظمى ؛ الاجتماع في المعمورة ؛

2 – " الوسطى؛ إجتماع أمة في منطقة من مناطق العالم ؛

3 – المجتمعات الصغرى ؛ و تتمثل في اجتماع أهل مدينة.

كما يحدد أربعة انواع من الاجتماعات غير الكاملة :

1 – اجتماع في قرية ؛

2 –   " في محلة ؛

3 –   " في سكة ؛

4 –   " في منزل.

و هكذا يقسم الفارابي الاجتماعات البشرية وفق معيارين و هما الكثافة السكانية و الرقعة الجغرافية و المجالية.

من المسائل التي هي ذات بال في الفكر الاجتماعي عند الفارابي يمكن أن نذكر مقاربته العضوية (Organiciste) للمجتمع، فهو يشبه المجتمع بالبدن ثم بعد ذلك يطبق مبدأ الترتيب و التسلسل وفق تصوره التفاضلي للأعضاء :

1 – الرئيس الذي يُخدم و لا يَخدم مثل القلب ؛

2 – المقربين من الرئيس و يَخدمون و يُخدمون ؛

3 – أعضاء يَخدمون فقط.

و كل هذه الخصائص تعمل على إعطاء المدينة صبغتها الخيِّرة و طبيعتها الفاضلة.

أما ما يُضاد المدينة الفاضلة فهي المدينة التي يقوم أفرادها على تحقيق الحاجيات الضرورية التي يكون مقصدها التمتع باللذات فحسب.

أما مبدأ الاجتماع عند الفارابي فهو العقيدة، لذلك يقوم الفارابي في القسم الأول من كتابه "المدينة الفاضلة" بدراسة مسائل في علم الكلام.

قد يسيء الظن من يعتقد أن كتاب الفارابي صورة طبق الأصل لجمهورية أفلاطون و إن كان كتاب افلاطون هو النموذج.

إن الفكر عند الفارابي مستمد من ثقافته العالمية التي كانت متكونة من الفكر الإسلامي بخاصة و الفكر اليوناني عامة بالإضافة إلى ثقافات المجتمعات المعاصرة له من فرس و هنود و غيرهما.

فالفارابي يتميز عن غيره من الفلاسفة أنه حاول انطلاقا من مبدأ عقائدي و آخر أخلاقي أن يقابل المدينة الجاهلة أو الفاسقة بالمدينة الفاضلة.

1-3-2 السياسة عند الفارابي

يعتبر عبد السلام بن عبد العالي أن السياسة المدنية هي المحور الأساسي الذي بنى الفارابي على أساسه فلسفته، و أن مدار الفكر الفلسفي هو في الأصل السياسة المدنية للفارابي[1]. يقول عبد العالي في هامش الصفحة الخامسة عشر أن الفارابي يستعمل "عبارات مختلفة للدلالة على معنى الفلسفة السياسية. فهي في كتاب "التنبيه على سبيل السعادة" فلسفة مدنية و هي أيضا فلسفة عملية. و في كتاب "تحصيل السعادة" تسمى العلم المدني أو العلم الإنساني أما في كتاب "الاحصاء" و "الملة" فهي فلسفة مدنية و علم مدني".

فالسياسة المدنية للفارابي متأثرة بالأوضاع السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية لعصره إذ تغير البنية السياسية و فوضى الحياة العامة و الخاصة للأمراء دفع بالفارابي إلى تأليف كتاب "أراء أهل المدينة الفاضلة" و كذا كتاب "السياسة" و كتاب "الملة". قاصدا بذلك اقتراح سياسة مدنية تسمح بإعادة النظام السياسي إلى حالة الاستقرار.

و كغيره من الفلاسفة ، مثل أفلاطون و القديس أغشطين في دراسة مجتمعاتهم، كان الفارابي ينطلق من الوضع العام و تدهور النظام السياسي و استيلاء الجند الأتراك[2] على السلطة الزمنية و ما أدى إليه هذا الوضع من صراعات و كذا انتشار الطوائف و التيارات المذهبية ليقدم الحل الذي لا يختلف فيه اثنان. يقول الفارابي " إن انفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة و

---

1 بن عبد العالي (عبد السلام)، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، ط 3، بيروت،1986، ص 15 و بعدها.

2 يقول بن عبد العالي في هذا الصدد ما يلي : " اصبحت الدولة العباسية أيام الفارابي اذن تستند إلى أرستقراطية عسكرية. و لعل الفيلسوف المسلم المدني (يقصد الفارابي) كان يشعر بأن تدخل الجند لم يكن بعيدا عن اسباب "خراب البلد"، و ربما لهذا السبب لم يعذ للجند، مكانة هامة في مرتب المدينته الفاضلة و لم يعتبر مدينة الغلبة من المدن الفاضلة.

غيره من العلوم، أن يتأمل أحوال الناس و أعمالهم و تصرفاتهم، ما شهدها و ما غاب عنه مما سمعه و تناهى إليه منها، و أن يمعن النظر فيها و يميز بين محاسنها و مساوئها، و بين النافع و الضار لهم منها[1]"، و من هنا كانت البداية هي ملاحظة الواقع و هو المنطلق.

من ناحية النظرة السياسية كان الفارابي يعتقد أن الفلسفة هي وحدها القادرة على تحصيل الوفاق لأنها تقوم على البرهان. فقد كان يرى أن السياسة هي المفتاح الذي تُحل به كل المشاكل السياسية و الاجتماعية و بما أن فلسفته هي فلسفة سياسية فكان ينظر إلى كتب أرسطو و أفلاطون من هذه الوجهة. فكتاب "الاخلاق إلى نيخوماخوس" كتاب في السياسية إذ يقصد به أرسطو بناء صرح السعادة انطلاقا منه "إذ لا معنى لفصل السياسة عن الأخلاق سواء عند الفارابي أو حتى عند معلميه. فإذا كانت الأخلاق " تنبه إلى سبيل السعادة" فإن تحصيل السعادة لا يتم إلا بالاجتماع مع الآخرين في أمة أو مدينة، و العلوم السياسية هي التي تعلم الإنسان، من حيث هو مواطن، كيفية تحصيل السعادة و بلوغها[2]".

فإذا قابلنا بين "جمهورية أفلاطون" و "أراء أهل المدينة الفاضلة" لا نجد تشابها كاملا، إذ المدينة الفاضلة للفارابي إنما هي مدينة مفتوحة على عكس دولة-المدينة لأفلاطون. ثم إن الفلسفة التي يُصَدِّر بها المدينة هي في الإلهيات و خاصة في علم التوحيد بينما افلاطون يتحدث عن العدالة و الخير و الحب. فالفارابي "لم يقتصر كأفلاطون و غيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كأثينا و اسبرطا، بل في اتحاد الأمم كلها، و اجتماعها حول ملك واحد. فهو إذن أوسع تصورا من اليونانيين، لأن مفكريهم لم يخرجو في الأمور السياسية من أفق الحياة اليونانية[3]".

و قد عرف الفارابي السياسة المدنية بأنها العلم الذي " يفحص عن أصناف الأفعال و السنن الإرادية، و عن الملكات و الأخلاق و الشيم التي عنها تكون تلك

---

1 المرجع السابق، نقلا عن كتاب السياسة للفاراب، ص 2.

2 نفس المرجع، نقلا عن روزنطال، ص 54

3 نفس المرجع، ص 57.

الأفعال و السنن ؛ و عن الغايات التي لأجلها تفعل، و كيف ينبغي أن توجد في الإنسان ؛ و كيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه ؛ و الوجه في حفظها عليه".[1]

قد تقوم المدينة على أساس رئيس يكون له من الصفات ما يسمح له بأن يبني دولة تسود فيها السعادة و هناك حسب بدوي نوعان من الرئاسة :

1 – رئاسة تمكن الأفعال و السنن و الملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها الذي هو في الحقيقة سعادة، و هي الرياسة الفاضلة . و المدن و الأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن و الأمم الفاضلة.

2- و رئاسة تمكن في المدن الأفعال و الشيم التي تنال ما هي مضنونة أنها سعادة، من غير أن تكون كذلك، و هي الرياسة الجاهلية[2]".

ينطلق الفارابي من الفلسفة و علم الكلام ليبني مجتمعا فاضلا يختار له رئيسا ذا صفات كاملة إلا أنها لا تجتمع في شخص واحد و إنما في عدد من ألأشخاص يشتركون في قيامهم بالحكم.

2-4 عبد الرحمان بن خلدون

2-4-1 حياة ابن خلدون

ولد عبد الرحمان بن خلدون بتونس سنة 732 هـ 1332 م، اشتغل بالعلم و التحصيل العلمي منذ صباه. تتلمذ على يد أبيه في الدين و الأدب. أهتم بمجمل العلوم التي كانت سائدة في عصره مثل الفقه و الحديث و الفلسفة و المنطق.

لما استولى أبو الحسن المريني على تونس اتصل ابن خلدون بكبار العلماء و منهم الآبلي الذي بقي عبد الرحمان يكن له محبة خاصة و ذلك ابتداء من سنة 1347 م، في سنة 1352 زاول دراسته بفاس و كان قد فارق السلطان الحفصي أبا اسحاق الذي كان قد عينه مستشارا له ؛ اتصل ابتداء من سنة 1353 بأبي

1 بدوي (ع) ، مررجع سابق، ص 110

2 نفس المرجع، ص 111

عنان المريني بتلمسان فعين كاتبا للسلطان المريني، لكن بعد تلوَّث الجو بينهما أُدخل ابن خلدون السجن بتهمة التآمر و لم يفرج عنه إلا بعد واحد و عشرين شهرا عند وفاة السلطان. انتقل بعد ذلك إلى غرناطة فاستقبله محمد الخامس و وزيره ابن الخطيب. في فبراير من سنة 1365 انتقل إلى بجاية حيث عين من طرف الأمير عبد الله حاجبا و لم يلبث طويلا في بجاية حتى التحق بعرب الذواودة ثم انتقل إلى بسكرة. في سبتمبر من سنة 1372 ؛ توجه بعد ذلك إلى فاس فدرَّس فيها لمدة سنتين ثم استأذن للرحيل إلى غرناطة فؤُذن له بذلك. اعتزل السياسة سنة 1375 و لجأ إلى فرندة بالقرب من تيهرت بالجزائر.

لبث ثلاث سنوات و عشرة أشهر أكمل فيها المقدمة في مدة خمسة أشهر و جزءا من كتاب العبر. عاد إلى تونس سنة 1378 حيث عفى عنه أبو العباس. و بعد مكيدة دبرها ضده ابن عرفة غادر ابن خلدون بلاط تونس. انتقل بعدها إلى مصر حيث كان ينتظر أهله لكن السفينة التي كانوا عليها غرقت و لم ينجو منها أحد من أفراد عائلته. في مصر عُيِّن في القضاء ولم يلبث طويلا حتى استقال من وظيفته في القضاء فعين سنة 1385 في مدرسة الظاهرية و بعد حجه عين أستاذا للحديث. و سنة 1399 يعين للمرة الثالثة قاضي قضاة المالكية. سنة1400 قام ابن خلدون برحلة قادته إلى القدس و بيت لحم و الخليل، أقيل من منصبه في القضاء مرة أخرى و تولى التدريس في مدرسة العادلية، سنة 1405 عين للمرة الخامسة في القضاء و أقيل منه في شهر مايو من سنة 1405. وقبل وفاته بشهر عين للمرة السادسة للقضاء، لكنه توفي يوم 17 مارس من سنة1406.

استطاع ابن خلدون أن يجمع بين العمل السياسي و العلم و إن لم يبدأ في كتاب العبر إلا عندما تخلى عن كل نشاط سياسي و كل علاقة تجمعه بأحد الأمراء. يقول محمد طه الحاجري :"بدأ ابن خلدون الفترة الثانية من فترات مرحلة التخلي عن السياسة و التخلص من علائقها و الخلوص للعم ببلوغه مدينة تونس، بعد نحو شهر من تحوله عن أحياء أولاد عريف، غربي المغرب

الأوسط، سنة ثمانين و سبعة مائة."[1] فكان يجلس إلى طلبة العلم من الحين و الاخرى بجامعة الزيتونة حتى اهتدى إلى التأليف.

2-4-2 عن المقدمة

إن المقدمة ليست كتابا منفصلا عن باقي كتاب العبر و إنما هي مدخله و "مقدمته". كانت قد جرت العادة عند المؤلفين العرب و المسلمين عموما على وضع مقدمة لكتبهم يبينوا فيها الغرض من التأليف و الأسباب الدافعة إليه كما نجد هذا في كتب الطبري و المسعودي و غيرهم على وجه العموم، لكن أن تكون المقدمة كتابا منهجيا مؤسسا لعلم مبتكرا فهنا الجديد و و المدهش، و لعل ذلك ما جعل القراء في العهود السابقة يغفلون عن محتوى المقدمة و لا يذكر إلا كتاب العبر ككتاب للتاريخ العام.

المقدمة بحث شامل في استقصاء التاريخ كأنموذج لما يجب أن يكون عليه البحث، فهو عبارة عن وثيقة عمل يحتاج إليها السياسي و المؤرخ. فإن المقدمة تحمل افكارا نظرية و بعدا ابستمولوجيا فريدا في نوعه ؛ فهي تشمل دراسات و تصورات نظرية تعطي للمقدمة أهمية علمية كبيرة وسوف نفصل في قراءتها فيما يلي.

3-4-2 التاريخ في المقدمة.

كتاب العبر بأكمله هو كتاب تاريخ الإنسانية من بدايتها إلى غاية الفترة التي كان يعيشها الكاتب. و الفرق واضح في الأسلوب و المحتوى بين المقدمة و باقي أجزاء كتاب العبر. فمنذ البداية يصرح ابن خلدون أن غايته من الكتاب هي فن التاريخ فيقول : "و لما طالعت كتب القوم، و سبرت غور الأمس و اليوم، نبهت عين القريحة من سِنَةِ الغفلة و النوم وسمت التصنيف من نفسي و أنا المفلس

---

1 الحاجري (محمد طه) ، ابن خلدون بين حياة العلم و دنيا السياسة، دار النهضة العربية، بيروت ، دون تاريخ، ص131

أحسن السوم فأنشأت في التاريخ كتابا (...)"[1] فالمنطلق عند كاتبنا إذن هو التاريخ و قد خصص المقدمة لابراز النقائص المنهجية مـن جهـة ثانيـة واضـعا منهجـا جديـدا يستعمل لدراسة التاريخ و تجنب الأخطاء و المغالط التي وجدت في كتب من سبقه من مؤلفين، و هذا من خلال دراسة و بحث شامل للمجتمع.

إن المقدمة كتاب فريد في نوعه لذلك تصعب دراسته من وجهة نظر واحدة، أي من وجهة فن التاريخ وحده أو العمران البشري و الاجتماع الإنساني وحده.

أما ابن خلدون فإنه يصرح بعد أن قال أنه يؤلف في التاريخ، إلى أن الكتاب الأول، و هو المقدمة، كتاب في العمران و الملك و الكسب و الصنائع و العلوم. إنه يؤرخ لهذه الأصناف من الظواهر الاجتماعية. كما أنه يبحث عن الأسباب و لا يقـتصر عـلى سرد الأحداث دون البحث عن بواعثها، كما أنه يريد أن يميز بين الخبر الصادق من كذبه. في كتاب العبر يبدأ تاريخ العمران مع خلق آدم عليه السلام وفي المقدمة يحدد طبيعـة العمران البشري فيقول عن " حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنسـاني الـذي هـو عمران العالم و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثـل التـوحش و التـآنس و العصبيات و أصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض و ما ينشأ عن ذلك مـن الملـك و الدول و مراتبها و ما ينتحله البشر بأعمالهم و مسـاعيهم مـن الكسـب و المعـاش و العلوم و الصنائع و سائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعتـه مـن الأحـوال[2]". يحـدد ابن خلدون بدقة موضوع فن التاريخ الذي هو "خبر عن الاجتماع الإنسـاني الـذي هـو عمران العالم [3]"، فحقيقة التاريخ تكمن في كونه خبر عن الأحوال و العوارض الذاتيـة و قيام الملك و انهياره، فلا يتوقف عند ما كان يقوم به المؤرخون ممن سبقوه بـل ينظـر في طبيعة العمران.و طبيعة العمران هـي الأحـوال العامـة التـي يعرفهـا مجتمـع مـن المجتمعات و تكون خاصة به مميزة له. متميزة بطبيعـة العصـبية و الدولـة السـائدة، متميزة بالصنائع و العلوم و متميزة بالاحوال العامة من توحش و أنس.

---

1 ابن خلدون (عبد الرحمان) المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص 6

2 المرجع السابق، ص 38-39

3 نفس المرجع

فتاريخ العمران يبدأ بالعصبية التي تكون أساس قيام الملك في أمة من الأمم ثم يليها النمو و التطور و تحسن الأحوال عامة مما يُدخل الأمة "الحضرية"، والحضر حالة تعرفها الأمم و لا يخلو زمان من قيام حضارة و سقوط أخرى. و تتعاقب الأجيال و المجتمعات و تتغير هذه الأخيرة ببطء أو بسبب حرب فينجر عن ذلك الانحطاط و تقوم مكانها عصبية جديدة فتستولي على الملك و تظهر دولة مكانها إلى أن تضعف و تتقهقر و هكذا دواليك.

فالتاريخ عند عبد الرجمان بن خلدون تاريخ التغير المستمر و الدائم.

لا يكتفي ابن خلدون بالحديث عن الأحوال و هي الأوضاع العامة التي تعيشها أمة من الأمم، و إنما يريد أن يبحث في التاريخ فيدخل إلى معرفة أسباب حوادثه مبينا علله. فالسبب عند ابن خلدون هو غاية البحث في تاريخ البشرية لأن بمعرفة السبب تتبين حقيقة الظواهر التاريخية و الاجتماعية و تؤخذ العبر. فمعرفة الأسباب يؤدي إلى فهم أحسن للظواهر التاريخية بحيث يتجلى الغموض و ينكشف المخبوء و تبرز الحقيقة. و لكي يصدق الخبر فلا بد من أن "تُحَكم أصول العادة و قواعد السياسة و طبيعة العمران و الأحوال في الاجتماع الإنساني (...)."[1]

كان ابن خلدون يبدأ بالبحث عن الأسباب ثم يذكر الخبر وهذا ما يعطي لعمله قيمة تاريخية صادقة، فقد أنكر كون الرشيد الخليفة العباسي يتعاط الخمر مبينا الأسباب مفصلا في الأخبار.

إن البحث عن السبب هو العلاقة التي يجدها الباحث بين الفعل و تفسيره مبينا مدى توافق أو عدمه بين الفعل و الأسباب المذكورة في وجود الحادثة التاريخية. من ثمة نجد السبب موضحا لطبيعة العمران البشري. فللعمران طبيعة تكون هي الصبغة الغالبة على الظواهر الاجتماعية.

فمن خصائص المقدمة أن المؤلف يبدأ دائما بذكر الأسباب ثم يتوسع في البحث مبينا طبيعة الظاهرة موضحا لحقيقتها من خلال توضيح الدوافع الذاتية التي أدت إليها.

---

1 المرجع السابق، ص 10

4-4-2 طبائع العمران في الفكر الخلدوني

إن الأمر الثاني بعد الأسباب و الذي يوليه ابن خلدون أهمية كبرى هو "طبيعة العمران" ؛ فما هي طبيعة العمران ؟ يجيب عن هذا السؤال العلامة بنفسه فيقول : " فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يَعْرِضُ له من احواله[1]". فإذا كان المؤرخ ملما بطبيعة عمران العالم الذي يدرسه فيتجنب الخطأ. و طبيعة العمران تعني أن هناك خصوصية في الظواهر العامة للمجتمع او الأمة المدروسة، مثال ذلك وجود علم الحديث في الحضارة الإسلامية و هو منعدم و مستحيل وجوده في العالم الغربي مثلا لأنه من طبيعة عمران الحضارة الإسلامية. فطبيعة العمران هي التي تسمح بتمحيص الأخبار و تبيان الزائف و الخاطئ منها ؛ و طبيعة العمران هي التي تعطي الصبغة الفريدة لشخصية المجتمع، فالمجتمعات تتغير وفق ما يناسبها من أحوال. "فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، و تحمل عليها الروايات و الأخبار[2]".

العمران يعني في مفهوم ابن خلدون " التساكن و التنازل في مصر أو حلة للأُنس بالعشير(...)[3]".

العمران يتكون من بدو و حضر، فأما البدو فـ "هو الذي يكون في القفار و أطراف الرمال" و أما الحضر فـ" هو الذي بالأمصار و القرى و المدن و المدر[4]".

موضوع العلم الذي وضعه عبد الرحمان بن خلدون هو هذه الثنائية الحضارية من بدو و حضر. و كذلك دراسة الملك و الدول و المعاش و الصنائع و العلوم.

و عمران العالم لا يتم إلأ بتعاون البشر على إيجاد ما يحتاجه كل واحد من الناس و هو ما نسميه بالتقسيم الاجتماعي للعمل. فإن التقسيم الاجتماعي للعمل هو أساس الحياة الاجتماعية سواء في البدو أو في الحضر و إن اختلف مستوى هذا التعاون، يسمي ابن خلدون هذا تعاون لتحقيق المعاش، هذا من

---

1 نفس المرجع، ص39

2 نفس المرجع السابق، ص5

3 المرجع السابق، ص 45

4 نفس المرجع، ص 45

جهة، و من جهة أخرى يتعاون الناس من أجل الدفاع ؛ فالمعاش و الأمن هما العنصران اللذان يقوم عليهما العمران البشري سواء كان هذا العمران بدوي أو حضري.
فالبدو يسبقون الحضر في الزمان و ذلك لأن البدو يمثلون نقطة ابتداء المجتمع (التاريخ) و يدل على ذلك نمط عيشهم فهم يقتصرون على الضروري بينما الحضر متعاونون في تحقيق حاجة الترف و الكمال. فزمنيا لا بد أن يسبق البدو الحضر لأن هؤلاء تابعين لحركة التطور العمراني. و هنا يقوم ابن خلدون بالتحليل السوسيولوجي فيقول : " نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها و ينتهي بسعيه إلى مُقْتَرَحِهِ منها و متى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف و عوائده عاد إلى الدعة و أمكن نفسه إلى قيادة المدينة و هكذا شأن القبائل المتبدية كلهم(...) ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر و متقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجد أوَّليَة أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر و عدلوا إلى الدَّعة والترف الذي في الحضر و ذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن احوال البداوة و أنها أصل لها فَتَفَهَمْهُ[1] ".
إن القوانين التي وصل إليها ابن خلدون إنما هي قائمة على معرفته بتاريخ و طبيعة البدو و كذا تاريخ و طبيعة الحضر و إلا ما استطاع أن يبين الفرق بين البدو الذين يعايشون حضرا أخر في مناطق أخرى من البلاد. و يقول ابن خلدون أن البادية أصل العمران فيقدم أسباب هذا القانون بقوله : " لا شك أن الضروري أقدم من الحاجِّ و الكمالي سابق عليه و لأن الضروري أصل و الكمالي فرع ناشئ عنه فالبدو أصل للمدن و الحضر و سابق عليهما(...)[2]".
فالمدنية تولد في البدو و لكنها لا تبدو حتى يستكمل النشاط التاريخي دورته. فتظهر إذن العصبية أقوى عن طريق القرابة أو الدم و كذا الولاء و الحلف و بهذا تتقوى العصبية التي تطمح إلى إنشاء دولة على أنقاض دولة في طريق الزوال بعد ان ضعفت شوكتها، و عصبيتها، التي كانت قوية من قبل ذلك. و هكذا دواليك كما هو معروف عن الدورة الخلدونية.

---

1 مرجع سابق، ص 135
2 نفس المرجع 134 - 135

لكن الحضارة كذلك لا تدوم إلا عبر أربعة أجيال و يشبه عبد الرحمان بن خلدون ما يحصل للأجيال ما يحصل للعالم العنصري فهو يقول: " اعلم أن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد لا من ذواته و لا من أحواله و المكونات من المعدن و النبات و جميع الحيوانات الإنسانية و غيره كائنا بالمعاينة و كذلك ما يعرض لها من الأحوال و خصوصا الإنسانية فالعلوم تنشأ ثم تدرس و كذا الصنائع و أمثالها و الحسب و العوارض الي تعرض للآدميين فهو كائن فاسد لا محالة ليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في أبائه من لدن آدم إليه إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به و حيطة على السِّرْ فيه[1]". فالتغير طارئ على مختلف جوانب مظاهر الحضارة، حتى العلوم تزدهر و تفل مع تطور المجتمعات البشرية.

و أما غاية العمران فهي اتساع الملك، فلا شك أنه لو لم يكن هناك دافع إلى السلطة لما وجد صراع بين القبائل و العصبيات، و الملك أساسه العصبية و يفسر ذلك ابن خلدون قائلا في أن: " الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك،[2]".

5-4-2 العصبية في المقدمة

إن العصبية شرط أساسي لقيام الملك و بدونها لا يحصل التمدن؛ وما العصبية إلا علاقات اجتماعية قائمة على المصالح المشتركة فإما أن تكون عن طريق النسب و هذه أقوى العصبيات و إما أن يضاف إليها الولاء و الحلف فتسعى إلى الحصول على الملك. حسب عبد الغني مغربي فللعصبية معان متعددة و منها ما يتراوح و يتغير وفق المواضع البلاغية التي توجد فيه. فهي علاقة قرابة مبنية على صلة الرحم و يفسر مفهوم الحي بالنسبة للعصبية معتبرا أن الحي ظاهرة مرتبطة بالعصبية من حيث هي التي توحد أعضاء الجماعة حول مفهوم الانتماء "فالفرد في حالة استنفار، إذا صح هذا القول للتعبير عن تضامنه الكامل لجماعته(...)[3]".

---

1 المرجع السابق،ص 150

2 نفس المرجع ، ص 153

3 Megherbi (Abdelghani), la pensée sociologique d'ibn Khaldoun, SNED ,Alger , 2ième éditio, p 163

العصبية هي العرق النابض لحياة الجماعة، و الغريب في الأمر انها تـزول مـع قيـام الدولة لاسباب يوضحها ابن خلدون في أن الدولـة إذا أقبلـت عـلى أمـة سـارعت إلى الترف و الكمالي فتضعف شوكتها باهتمامها بمظاهر الحياة العامة و الفردية.

6-4-2 الدولة و العمران

يأخذ هنا مفهوم العمران معنى أوسع من المعنى المستعمل في الحديث عن البداوة، فالعمران قانون تطور الأمة من حالة التوحش إلى حالـة البـداوة ثـم منهـا إلى حالـة المدنية ؛ و الدولة نتاج هذا التحول. الدولة تبدأ بالرئاسة التي تسـتلزمها العصـبية و بالتالي الرئاسة لا تكون في غير أهل نسبها فيقول ابـن خلـدون : "و ذلـك أن الرئاسـة لاتكون إلا بالغلب و الغلب إنما يكون بالعصبية". و أن العصبية و بالتالي الرئاسة لا تكون في غير أهل نسبها[1].

العمران يتسع مع قيام الدولة و تظهر مختلـف أشـكال الصـنائع و العلـوم و تتسـع رقعـة الدولـة فتتوسـع حـدود الدولـة بالغلبـة فيسـتعملون وسـائل الحضـارة التـي سبقتهم في أنواع الترف.

لكن الدولة ليست استهلاك للحاجيات الضروريـة و الكماليـة في آن واحـد إنمـا هـي مركز العمارة وذلك لأن الترف يزيد الدولة في أولها قـوة إلى قوتهـا، و هكـذا يتقـوى الملك بتقوية العصبية و يعتبر هذا ابن خلدون مرحلة الجيل الأول.

يقسم ابن خلدون أطوار تحول الدولة إلى خمسة أطوار:

1 – طور الحصول على الملك بالقوة من أيـدي الدولـة المتلاشـية. وتكـون الأسـوة في اكتساب المجد و جباية المال و المدافعة عن الوطن.

2 – الطور الثاني هو طور الانفراد بالملك من طـرف الحـاكم و يكـون صـاحب هـذا الملك معنيا باختيار حاشيته و أهله و اتخاذ الموالي و تطوير الصنائع.

---

1 ابن خلدون، مرجع سابق، ص 145

3 – الطور الثالث طور الفراغ و الدعة لكنه يعمل على جمع الجبايات و تحصيل المال من أجل تشييد المباني الحافلة و المصانع العظيمة الخ. من هذه الأعمال تظهر هيبة الدولة و عظمتها.

4 - الطور الرابع هو طور القنوع و المسالمة، يكون صاحب الملك في هذه المرحلة قانعا بما قدمه أسلافه و لا يجتهد في توطيد ملكه.

5 – و أخيرا طور الإسراف و التبذير و هو باختصار عصر الانحلال، فيكون مخربا لما كان قد أسسه السلف و هادما لما بنوا و نتيجة ذلك يصيب الدولة الانحلال وتكون نهايتها زوالها[1].

7-4-2 مكونات العمران

إن العمران أساس الحياة البشرية عموما والاجتماعية بالخصوص، فهو الصيغة التي جعلها الله في بني البشر لكي يعمروا الدنيا، لهذا نجد أول عنصر من عناصر العمران المجال الجغرافي، لكن لا تكون حياة دون اجتماع البشر إذ الاجتماع الإنساني ضروري و لكن لا يكفي أن يجتمع الناس لتكون هنالك حياة اجتماعية فلا بد لهم من التعاون الذي هو عماد الحياة الاجتماعية، و الذي بلغة العصر الحالي يسمى التقسيم التقني و الاجتماعي للعمل.

إذن فمركبات العمران هي ثلاثة و هي : 1 – الإقليم الذي يعيش فيه الناس و هو يختلف و تختلف معه طبائع العمران ؛ 2 – الاجتماع الإنساني وهو التساكن ؛3 – التعاون من أجل تحقيق المعاش و تحقيق الأمن.

نبدأ بالمجال الأول للعمران البشري الذي هو القسط من الأرض فنقول : بما أن الأرض حسب ما قام بتبيانه ابن خلدون مقسم إلى أقاليم و هذه الأقاليم يختلف جوها و مناخها و تضاريسها مما يجعل الحياة فيها تتنوع من ازدهار العمران إلى عدمه.

---

1 نفس المرجع، ص 194 - 195

تحت عنوان شامل يشير مؤلف المقدمة إلى أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمرانا من الربع الجنوبي[1]، و ذكر السبب في ذلك. فمهما كان لهذه المعلومات، اليوم من وقع الأرض، إلا أنها تبين ان الحياة لا يمكن أن تكون إلا في المناطق التي يسمح مناخها و تضاريسها بالحياة و النشاط و الإنتاج.

كما أن ما يسميه ابن خلدون بأحوال العمران ليس كله قابل للحياة دون أن يؤثر علي حياة البشر ؛ "اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب و لا كل سكانها في رغد من العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب و الأدم و الحنطة و الفواكه لزكاء المنابت و اعتدال الطينة و وفور العمران و فيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعا و لا عشبا بالجملة فسكانها في شظف من العيش(...)[2]"، فالحياة توافق طبيعة الإقليم الذي يعمره الناس بنشاطهم وفق ما يقتضيه ذلك الإقليم.

و على أساس هذا توجد التجارة التي تجمع بين أهل المدن و أهل القفار و أهل المدن و الحضر و أهل البدو. فالسبب معروف و هو قلة المؤونة في هذه و زيادتها في تلك.

يؤثر الجانب الجغرافي في طبيعة العمران من ناحيتين : ناحية العمارة و السكن فإذا كانت الحياة ممكنة فيه انتشر الناس على البسيطة بما يلائم طبيعة العمران ، ثانيا من ناحية العيش و الخصب و قلة العيش و ما ينشأ عن ذلك في فيزيلوجية ا(لأبدان) البشر و أخلاقهم[3].

أن الاجتماع الإنساني هو بيت القصيد في المقدمة، إذ كل ما يحويه الكتاب الأول من العبر إنما يرمي إلى تبيان طبيعة الحياة البشرية ببداوتها و حضريتها.

تكون الحياة في بدايتها حياة بداوة بما يقتضيه العمران، إذ يكون المجال مفتوح للرعي و الفلاحة فيتخذ الناس من ذلك سببا في انتشار الأنشطة المختلفة من

1 نفس المرجع ص 54

2 نفس المرجع، ص97

3 نفس المرجع، ص 97

زراعة و تربية الأنعام من الغنم و البقر و غير ذلك؛ فتكون حياتهم حياة كفاف يعيشون على الضروري.

أما الحضر فيمثل تطور البدو في مساكنهم و أحوالهم و طبيعة عيشهم إذ بعد ما ازدهر البدو في المعاش تعاونوا في الزائد على الضرورة "و استكثروا من الأقوات و الملابس و التأنق فيها و توسعة البيوت و تخطيط المدن(...)[1]" فيحصل بذلك نمط جديد في الحياة و هو حياة الحضر و ظهور الحضارة.

العمران البشري ينقسم إذن إلى قسمين : قسم خاص بالبدو و قسم خاص بالحضر، أما الاجتماع الإنساني فيمثل مختلف أشكال التجمعات البشرية بما في ذلك بالطبع حالة التوحش و التآنس، و البدو و الحضر.

إن البدو أقدم من الحضر، من خلال هذه البداهة المعرفية لابن خلدون يأتي تاريخ البداوة ليظهر لنا ما كان عليه و ما يصير إليه. فمن صفات البدو الخير و الشجاعة و هذا راجع إلى طبيعة العمران.

قد توجد أصناف عدة من سكان البادية منهم المتوحشين "وذلك لما اختصوا به من نكد العيش و شظف لأحوال و سوء المواطن[2]". كما توجد القبائل القريبة من المدن و التي غالبا ما يكون ولاؤها للدولة السائدة فيختلطون بسكانها و يتخذون نمط عيشهم إقتداء بأهل الحضر ؛ إلا أن التحضر هو عملية تطورية من مرحلة البداوة إلى حالة الحضر تمر عن طريق الملك.

فالحياة الحضرية هي حياة ترف و زائد في العيش و اللباس و عناصر التمدن مثل بناء المنازل و التوسع في الرفاهية. فالبداوة سابقة الحضارة و لذلك نجد أن تأسيس الأمبراطورية سابق عن تأسيس المدينة (La cité) و المدينة هنا بمعناها السياسي اليوناني الأصل[3].

يقول عبد الغني مغربي في نشوء العمران الحضري " أنه ليس بالصحيح التفكير في أن المرور من العمران البدوي باتجاه العمران الحضري يحدث خطيا و بسرعة.

---

1 نفس المرجع، ص 133

2 المرجع السابق، ص 142

3 Megherbi (Abdelghani) , op cit, p183

بالعكس التمدن تدريجي و تقدمي و يحمل في طياته أحداث لابد من أخذها بعين الاعتبار[1]".

فالعمران الحضري يتأسس بتأسيس الملك إلى الرئاسة التي هي أساس السلطان. فالدولة تنتقل من مراحل إلى أخرى وفق ما تقتضيه طبيعة العمران – و قد ذكرنا هذه المراحل سابقا، و هي الاطوار الخمسة.

أما أحوال العمران الحضري فإنها تتبع ما يمكن ان نقول علية النمو الحضاري أو التقدم العمراني. فيشتد الملك و تظهر الصنائع و تنتشر العلوم و تبنى العمارات و تشيَّد الطرقات و تزدهر المدن، كما يظهر الترف.

8-4-2 التعاون أو التقسيم التقني و الاجتماعي للعمل

يتحدث عبد الرحمان بن خلدون عن التعاون من أجل العيش، و هذا التعاون ما هو بلغة اليوم سوى تقسيم العمل.

إن الحتمية التي جعلها اللـه في بني البشر ليعيشوا مجتمعين هي الدافع لتعاونهم من أجل تحقيق حاجاتهم الغذائية و غير ذلك مما يسمح لهم بتحقيق حاجيتهم لعمارة الأرض. يقول في هذا المعنى ابن خلدون ما يلي : " أن اللـه سبحانه خلق الإنسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء و هذا إلى إلتماسه بفطرته و بما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته في ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا أقل ما يمكن فرضه و هو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن و العجن و الطبخ و كل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين و آلات لا تتم إلى بصناعات متعددة من حداد و نجار و فاخوري وهب أنه يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج في تحصيله أيضا حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة و الحصاد و الدِّرس التي تخرج الحب من غلاف السنبل و يحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة و صنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير و يستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع

1 Id, p 184

القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له و لهم بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة (...)"[1].

من خلال هذا النص يتبين أن الحياة لا تقوم إلا على التعاون في تحقيق أسباب العيش و أن الفرد بمفرده عاجز كل العجز على توفير ما يحتاج إليه من قوت يومه ولباسه وغير ذلك من حاجات تستلزمها متطلبات الحياة و الحضارة.

زُوِّد الإنسان بالعقل و اليد اللذان يعوضان الإنسان ما افتقر إليه من قوة عضلية. فبالفكر يصنع الإنسان كل ما يحتاج إليه و نحن في عصر صارت هذه الأمور بديهية لا يلتفت إليها الإنسان إلا عند الحاجة فصارت من طبيعة العمران.

كما يتعاون أناس في الدفاع عن أنفسهم و لا يحصل لهم ذلك إلا بالتعاون و استعمال الفرد في تهيئة أدوات الدفاع عن النفس جماعيا.

9-4-2 تأريخ ابن خلدون لمهام الدولة

يشرع ابن خلدون بعد أن يبين انتقال الحكم من الخلافة إلى ملك في إظهار الدعائم النظامية التي يقوم عليها الملك.

العامل الأساسي و الأول هو مصدر الحكم، فبما أن الرئيس له السلطة بفضل نيابته "لصاحب الشرع" فإما أن يتصرف بالدين "بمقتضى التكاليف الشرعية" و إما بسياسة الدنيا "بمقتضى رعاية مصالح الناس و السلطة".

من "الأدوات" الإسلامية التي نشأت لإعانة السلطان في حكمه أولها الحسبة و السكة.

و هذه أعمال اجتماعية بحتة كانت قائمة في عهد الخلافة الإسلامية، فالحسبة وظيفة اجتماعية يقوم بها بعض المختصين في متابعة الحياة العامة فيأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر"مثل المنع من المضايقة في الطرقات و منع الحمالين و أهل السفن من الإكثار في الحمل و الحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط

1 ابن خلدون، مرجع سابق، ص 249.

بهدمها و إزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة و الضرب على أيدي المعلمين في المكاتب في إبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين و لا يتوقف حكمه على تنازع أو استدعاء بل له النظر و الحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك(...)[1]". كما أن الحسبة كوظيفة تنظيمية تتدخل في مراقبة الغش و المكاييل و دفع المماطلين على الإنصاف.

أما فيما يتعلق بالسكة فقد كانت للنظر في النقود المتعامل بها و حفظها من الغش و هي مؤسسة مصرفية كاملة بعمالها و المختصين في مراقبة النقود.

يعرف عبد الرحمان بن خلدون هذه الوظيفة قائلا : " اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك و هي القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل و الخرج و إحصاء العساكر بأسمائهم و تقدير أرزاقهم و أعطيتهم (...)[2]".

من الوظائف "البيروقراطية" إنشاء الديوان و الذي تتمثل غايته في جمع الأموال و صرفها في جهاتها المحددة لها ؛ كما أضيف إلى وظيفة الديوان كتاب الرسائل كما يمكن لديوان الرسائل أن يكون متخصصا بوظائفه و يعتبر ابن خلدون ديوان الرسائل غير ضرورية و لكنها مثبته في الحضارة الإسلامية [3].

من ناحية أخرى فإن السيف و القلم وسيلتان يحتاج إليهما تسيير الدولة و تختلف أهمية كل مهمة من هاتين الوظيفتين باختلاف الوضع السياسي و العسكري. ففي بداية الأمر يكون السيف هو صاحب المكانة الرفيعة لاستعانة السلطان به في الغزو أو إخماد الفتن[4].

10-4-2 الصناعات

الجانب الأهم في صياغة الصورة الاجتماعية للمجتمع الحضري يتمثل في دراسة الصناعات بحيث هي العماد الذي تقوم عليه الدولة. فالصناعة تزدهر و تكثر في حالة توسع العمران و تتقلص بنقصانه، فمن الصناعة ما هو ضروري و منها ما

---

1 المرجع السابق، ص 249

2 نفس المرجع، ص 267

3 نفس المرجع، ص 272

4 نفس المرجع السابق، ص 284

هو كمالي حسب تقدم الحضارة و تشعب حاجات المجتمع التي يمكنها أن تبلغ مرتبة الكمالات بعد تحقيق الضروري. فمن الصناعات الضرورية نجد الفلاحة وهي من الصناعات القديمة جدا في التاريخ بحيث تعود إلى مراحل متقدمة من حياة الإنسانية لـ" أنها محصلة للقوة المكملة لحياة الإنسان[1]" ، و هي صناعة بدوية لأن البدو أقدم من الحضر فكانت هي أسبق عند البدو منها عند الحضر الذين لا يعرفون طرائق استغلال الأرض.

تأتي بعد ذلك صناعة البناء و هي " أول صنائع العمران الحضري و أقدمها" و هي معقدة النشاط تحتاج للمتخصص فيها لما تتطلب من معرفة خاصة لا يتحكم فيها إلا صاحب المهنة.

تأتي بعد ذلك صناعة النجارة و هي كذلك ضرورية للعمران عموما حضريا و بدويا .

ثم تأتي في ترتيب ابن خلدون صناعة الحياكة و الخياطة و هي الصنائع الضرورية التي يحتاج إليها الإنسان لأثاثه و فراشه و لباسه.

بعد ذلك يصنف ابن خلدون صناعة ضرورية لا يخلو منها مجتمع و هي صناعة التوليد " و هي صنعة يعرف بها العمل في استخراج المولود الآدمي من بطن أمه" و تسمى القابلة. و هذه الصناعة ضرورية في كل الأحوال لأن الولادة دائمة و مستمرة في حياة البشر مرتبطة باستمرار النسل و هي من طبيعة العمران.

أما الطب فهو صناعة ضرورية لما لها من فائدة في علاج الأمراض و مداواة الناس، و مكان إقامة الطبيب في المدن و ليست البادية لأن صحة رجل البادية أقوم في مأكله و طريقة عيشه الطبيعية و التي تحميه من التعرض للمرض حسب ابن خلدون فهو لا يحتاج إلى طبيب و لذلك كان سكنى الطبيب المدن.

أما الصناعات التي تتطلبها الحضارة فيمكن ذكر الخط و الكتابة و هي كما يقول ابن خلدون " رسوم و أشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية و هو صناعة شريفة [2]".

---

1 المرجع السابق، 45

2 المرجع السابق، ص 463

كما يتبين فإن ابن خلدون يحصي الصناعات التي كان لها أثرها في العمران فيذكر صناعة الوراقة و هي مخصصة بالاحتفاظ بالكتب في الدواوين العلمية وفي نسخ الكتب و تجليدها و تصحيحها و قد تراجعت هذه الصناعة في عهد ابن خلدون لتراجع العمران.

يحدثنا ابن خلدون عن صناعة الغناء و هي تلحين الأشعار فيفصل فيها تفصيل العارف بها.

كل هذه الصنائع من طبيعة العمران الخلدوني فهي الصناعات الأساسية و الضرورية في المجتمع و لقد أحصى عبد الرحمان بن خلدون الصناعات التي تقوم عليها حاجة الناس في البدو و في الحضر، اللهم إلا الغناء فإنه كمالي و حضري محض.

11-4-2 الظواهر الاجتماعية

نقصد بالظواهر الاجتماعية عند ابن خلدون مجمل المظاهر الاجتماعية التي لها علاقة بالاجتماع الإنساني، فالصناعات ظواهر اجتماعية تاخذ طابعها من العمران و مستواه الحضاري.

فالتوسع في المجالات الصناعية مرتبط بقوة الدولة و مستوى انتشارها و كذا ثروتها التي تنشط الحياة الاقتصادية و تكمل بكمال العمران[1].

من الظواهر الاجتماعية يمكن أن نذكر التعليم الذي هو "طبيعي في العمران البشري" فيتعلمه الإنسان، و هو ليس خاص بفئة دون أخرى إنما يطلبه الكثير من الناس و السبب في ذلك " قبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى و العمل به و إتباع صلاح أخراه فهو مفكر في ذلك كله دائما لا يفتر عن الفكر طرفة عين[2] ".

إن تعاطي العلم و التعليم عند ابن خلدون طبيعي في البشر فهو من الأمور التي يحتاج إليها الناس في معاملاتهم و صنائعهم، و إن كان يعتبر عبد الرحمان بن

1 مرجع سابق، ص 444 - 445

2 نفس المرجع، ص 476

خلدون العلم من الصنائع فلا بد من فهمه على وجهه الصحيح و ذلك لأن العلم يتطلب معرفة القوانين التي تنظمه و التفنن فيه و الوقوف على مسائله.

من خاصيه العلوم كظاهرة اجتماعية أنها مرتبطة بكثرة العمران و نموه و تطوره لأن بما أنه صناعة فهو يخضع لنفس القوانين التي تحكم الظواهر العمرانية.

فكل ما ذكره ابن خلدون يعتبر ظاهرة اجتماعية طبيعية مرتبطة بطبيعة العمران و لا توجد ظاهرة شاذة حتى بما يختم به كتابه من صناعة السحر و ما إلى ذلك.

يبين إدريس خضير أن ابن خلدون قد صنف علم الاجتماع إلى ستة أبواب، و هي كالتالي :

1 – العمران البشري بصفة عامة ؛

2 – المجتمعات البدوية و المتخلفة ؛

3 – العمران الحضري و المجتمعات المتقدمة ؛

4 – السياسة التي تدل على وجود مجتمع منظم ؛

5 – الاقتصاد أو ما يسمى بالمال و المعاش ؛

6 – العلوم.[1]

و كلها تنبي عن ظواهر اجتماعية متعددة الجوانب و الصفات، فثراء المقدمة لا يمكننا أن نحصره في نقاط الـلهم إلا إذا كان ذلك من جانب إيجازي.

12-4-2 الظواهر المرتبطة بالدولة

من الظواهر التي كتب فيها الكثير و التي لها علاقة بانهيار الدولة هو تقليد المغلوب للغالب " و السبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها و انقادت إليه[2] ".

1 خضير (ادريس)، التفكير الخلدزني و علافاته ببعض النظريا الاجتمعية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط.2، ص 73-74-75

2 نفس المرجع، ص 162

هذا السبب صار كقاعدة عمرانية في دراسة التاريخ كما أن الأمة التي تكون مغلوبة على أمرها يسرع لها الانحطاط و الفناء ؛ فضعف الدولة يورث ضعفا في النشاط الحضاري فيأتي العدو فيقضي على هذه الدولة التي ضعفت ثقتها في قدراتها و لم يبق لها سوى "شارات الملك".

و من إمارات انقراض الدولة الظلم الذي هو "موذن بخراب العمران"، فيذكر ابن خلدون السبب في ذلك معتبرا أن السطو على أموال الناس و العدوان بكل أشكاله يذهب بآمال الناس في تحصيل و اكتساب المال مما يقلل من نشاطاتهم، و على قدر الاعتداء تكون قلة الموارد و قد شاع أن الجباية تقتل الجباية.

فالاستبداد و الانفراد بالملك دون العصبية الأولى التي ساهمت في صنع الدولة يكون سببا في ضعف الدولة و انقسامها ثم زوالها بقيام أخرى منازعة لها.

و زوال الدولة يكون كذلك، وفق ابن خلدون، على أساس الهرم و "الشيخوخة" الذين يلحقان بالدولة، و يعتبر ابن خلدون الهرم أمرا طبيعيا يحدث كما يحدث للحيوان و هو من الأمراض المزمنة [1].

13-4-2 أحوال العمران

للعمران أحوال تساير تاريخه، إما عند الازدهار، أو عند التراجع الحضاري. فإذا كان العمران مزدهرا فالأحوال تكون هي التي توجد أسبابها في طبيعة العمران منتعشة و أذا بدأ ينقص العمران فتتحول الأمور و تتلاشى ظواهر الازدهار.

ازدهار الحياة الاجتماعية يكون بسبب تراكم الثروة التي تعمل على إزكائها خزينة الدولة من الخراج و ينتشر الترف و تكون الأوضاع مزدهرة ؛ كما تنشط التجارة و ينتشر العلم و يكون العمران في أوج تطوره.

---

1 ابن خلدون (ع)، مرجع سابق، ص 325

تبنى المنشآت الكبرى التي تعبر عن عظمة الدولة و السبب في ذلك، حسب ابن خلدون، "هو أن الملة إذا اتسعت كثر أهل الصنعة فيها فيجتمعون كلهم من أجل بناء هياكل عظيمة تليق بعظمة السلطان".

الملك لا يبقى بيد البدو فلا بد أن يتخذ من المدينة مجالا لفرض سلطته أي كما يقول ابن خلدون في "نزوله الأمصار" و يعطي لهذا ابن خلدون سببين : السبب الأول ما يدعو إليه الملك من الدعة و الراحة و الثاني و هو للدفاع عن الدولة لما يتوقع على الملك من المنافسين و العصبيات الطموحة لبناء دولة على حساب المملكات الأخرى.

قد تختار الدول في عز قوتها إلى بناء المدن فتعين الأماكن ذات الهواء النقي لبناء المدن و لكن هذه المدن بالمغرب قليلة و السبب في ذلك أن السكان الأصليين كانوا في جملتهم بدوا " و لم تستمر فيهم الحضارة حتى تُستكمل أحوالها و الدول التي ملكتهم من الفرنجة و العرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها (...)[1] ".

و يذكر ابن خلدون سبب قلة المباني في الأمة الإسلامية و يجعلها تشابه ما عرفه البربر و أن " العرب أيضا أعرق في البدو و أبعد عن الصنائع[2]" و أنهم أجانب في " الممالك التي استولوا عليها قبل الإسلام و لما تملكوها لم ينفسح الأمد حتى تستوفي رسوم الحضارة مع أنهم استغنوا بما وجدوا من مباني غيرهم" و ما يجدر قوله هو أن أحوال العمران في المناطق التي عمَّرها الأعراب تتقهقر بسرعة و ذلك لقلة معرفة العرب بصناعة البناء كما أنهم لا يختارون الأماكن التى تكون صحية و صالحة للحياة.

إن العناصر التي ذكرنا هي من صميم علم الاجتماع الإنساني و من طبيعة العمران الذي عرفه عصر ابن خلدون و هناك أحوال أخرى مرتبطة بالكسب و المعاش نذكرها فيما يلي :

---

1 المرجع السابق، ص 395

2 نفس المرجع، ص 396

يبدأ ابن خلدوت بتعريف المعاش فيقول : " إعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق و السعي في تحصيله (...)[1]".

فالكسب أنواع منه :

1 – المغرم و الجباية ؛

2 – الاصطياد

3 – الفلح

4 – الصنائع

5 – التجارة

و كل هذه الأنشطة الاقتصادية وجوه من الكسب طبيعية في عمارة الأرض، تزدهر الحياة بازدهار التجارة و الصنائع فينشط أصحاب المهن مما يسمح بتراكم الثروات التي تمثل مصدر الجبايات. و هذه الصنائع متصلة بعضها ببعض في علاقة عمرانية تكمل الواحدة الأخرى و تترابط في نسق اقتصادي، إنتاجي و تسويقي و استهلاكي واحد.

14-4-2 مكانة الدين و العلوم في العمران

إن الدين ظاهرة طبيعية لم يخل منها زمان و لا موطن و لا أمة. لا تقوم دولة دون الاعتماد على الدين. كما ان العرب لا تصلح أحوالهم إلا بالدين. فالوازع الديني، حسب ابن خلدون، قوى عند العرب، و السبب في ذلك أنهم " اسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم (...)[2]".

إن الدين يسمح بتوحيد الأمة و يبعدها عن التعصب ويزيل عنها التنازع الأمر الذي يعطيها طابع الاستقرار و الهدوء و الدليل من التاريخ الذي جعل أهل قرية

1 نفس لمرجع، ص 424

2 المرجع السابق، ص 167

يعمرون العالم بالأخلاق أولا ثم بالدينار ثانيا ثم بالعلوم و ما إلى ذلك من عوامل العمران البشري.

يكتب إدريس خضير ما يلي :" المهم ان ابن خلدون يجعل السلطة تقوم على العصبية غير أن هذه العصبية تبقى ناقصة مالم تكمل نقصها بالفضائل و الدعوة الدينية [1]".

فالوازع الديني أساسي في الدولة الإسلامية و تاريخيا وقد كان لهذا الوازع أهمية كبرى خاصة قبل أن تتحول الخلافة إلى ملك. فكان انتماء الفرد إلى الدولة الإسلامية، أما بعد "صفين" فقد صار الفرد ينتمي إلى القبيلة أو العشيرة الغالبة من بني أمية ثم قامت على أنقاض الدولة الأموية الدولة العباسية فكان الأمر كذلك و التاريخ يشهد على هذا الانتساب وفق عصبية الحين مما فرق كلمة الأمة الإسلامية و جعل منها دويلات تتقاسم الأراض و تتناحر فيما بينها حتى بدت معلم زال ملكها.

فالوازع الديني إذن هو الذي يوحد الأمة، و بغياب هذا الوازع فقدت الأمة سلطانها و هيبتها.

من ظواهر الغلبة و الازدهار انتشار العلوم و التخصص فيها و أساس ذلك أن ابن خلدون يقر بأن الصنائع تحتاج إلى علم خاص بها، فتكثر العلوم و تتنوع كما تكثر الصنائع و تتنوع.

و العلم و التعليم طبيعيان في العمران و " ذلك لأن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس و الحركة و الغذاء و الكنّ و غير ذلك و إنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه و التعاون عليه بأبناء جنسه و الاجتماع المهيىء لذلك التعاون (...)[2] ".

و يعتبر العلم صنعة من بين الصنائع التي يكتسب صاحبها ملكة تجعل منه عالما متميزا و متحكما فيه.

---

1 خضير (إ) ، مرجع سابق ، ص 151

2 ابن خلدون (ع)، مرجع سابق، ص 476

فالعلوم ظواهر عمرانية تكثر حيث يكثر العمران و تنقص حيث ينقص العمران، و مثله من التاريخ يذكر ابن خلدون أن طالب العلم في البلدان مثل ما كان الحال في بغداد و قرطبة و القيروان و البصرة و الكوفة لما كثر عمرانها فكثرت العلوم فيها و بما أن العلوم صنائع فإنها تابعة لطبيعة العمران إذ، كما أقره ابن خلدون، أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران و تنقص حيث يتقلص العمران.

تنقسم العلوم إلى قسمين أساسيين و هما العلوم النقلية و العلوم العقلية، فأما العلوم النقلية فهي في العموم علوم الدين من قرآن و حديث و ما يشتق منهما من علوم و أما العلوم العقلية فإنها العلوم التي يحتاجها الإنسان في معاشه و أمنه و صحته.

من العلوم النقلية يذكر ابن خلدون : علوم القرآن و التفسير و القراءات ؛ علوم الحديث ،علم الفقه و ما يتبعه من الفرائض ؛ علم الفرائض ؛ أصول الفقه.

أما العلوم العقلية فهي غير مختصة بملة مثل العلوم النقلية في الإسلام ، و هي كما يلي : العلوم العددية ؛ علم الهيأة، أو قل علم الفلك ؛ المنطق ؛ في الطبيعيات و هو ما يلحق الجسم من حركة و سكون ؛ علم الطب ؛ في الفلاحة و سائر الصنائع الأخرى فكل هذه النشاطات تحتاج إلى علم.

و لا يمكن الحديث عن الاختصاص إلا إذا وجدت الملكة، و الملكة هي "الحذق العملي" و ليس الفكري أو الذهني.

15-4-2 المذهب "الفلسفي" لابن خلدون

ابن خلدون لا يحب الفلسفة لأنه صاحب عقل موضوعي لا يصدق إلا فيما يصدقه العقل.

من هنا جاءت المقدمة باسلوب غير فلسفي و لكن هذا لا يعني أن صاحبنا لا فلسفة له. إن قراءات ابن خلدون للدولة ، أو لظاهرة المعاش ، أو للترف تحمل بعدا أخلاقيا يميزه أسلوبا و محتوى. فببساطة شديدة، ابن خلدون كان يفكر من وجهة التقابل بين الخير و الشر، بين السوي و الناقص، بين الأصلح و الفاسد ؛

فعندما يحدثنا عن كون الظلم مؤذن بخراب العمران[1] فكأنه يقول العدل قوام الاجتماع الانساني.

يعتبر الدكتور عبد الله شريط أن العمران في حد ذاته عملية أخلاقية لأنها تخرج الإنسان من وحشيته إلى كماله الإنساني[2].

إن الجوانب الاخلاقية في المقدمة هي أساس فلسفة ابن خلدون. سواء تعلق الأمر بالدولة أو بغيرها من المواضيع، فنجد ابن خلدون يصور لنا حالة النظام الأخلاقي من قوامة و سداد و يمضي بنا إلى "مرحلة التراجع و الانحطاط أو الهرم" كما يقول هو ذاته.

من خلال العناوين نجد دائما هذه الثنائية. ماذا يدعو الدولة إلى الانقسام ؟ فيجيب : الاستبداد. و ما الاستبداد إلا خلقا من أخلاق الحكام في مرحلة هرم الدولة و لكن الخير و الشر في معركة دائمة بين البدوي و الحضري و بين الدين و العصبيات ؛ فالنظام الذي يقترحه ابن خلدون، ليستقيم العمران، هو السياسة فبما أن الاجتماع ضروري فلا بد من وازع حاكم ينظم الحياة العامة مما ينفي كل استبداد و يعين على انتشار الخير. بهذه الأفكار يعرف شريط[3] الجانب الاخلاقي عند ابن خلدون.

2-4-16 منهج ابن خلدون

إن منهج ابن خلدون منهج واضح لا غموض فيه، أصله نقد طريقة كتابة التاريخ عند المؤرخين المسلمين.

يبدأ هذا النقد بالكلام عن مغالط كبيرة وقع فيها مؤرخون كبار أمثال الطبري و المسعودي ؛ تكون الأخبار خيالية دون الرجوع إلى إمكانية وقوعها، أو أخبارا غير مقبولة عقلا، نظرا لطبيعة الأسباب التي تحد من وقوعها.

---

1 نفس المرجع السابق،316

2 شريط (عبد الله)، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر 1975

3 المرجع السابق.

لكنه قبل كل شيء يحدد الإطار المنهجي الذي يستلزم على المؤرخ أو الكاتب في هـذا العلم الجديد أن يسلكه " لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقـل و لـن تحكـم أصول العادة و قواعد السياسة، و طبيعة العمران و الأحوال في الاجـتماع الإنسـاني و لا قِيس الغائب منها بالشاهد و الحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها العثور و مزلـة القدم و الحيد عن جادة الصدق (...)[1]".

فالقاعدة الأولى تقول بتحكيم أصول العادة أي تحكيم الأخبار التي تعوَّدها الناس و لا تخالف ما نشأ عليه الناس في معاشهم و معاملاتهم، إلخ.

تكـون، ثانيـا، قواعـد السياسـة و المـراد منهـا هـو أن للسياسـة قواعـد تمضي عليهـا منضـبطة و يعمـل بهـا فعـلا و لهـا قواعـدها العرفيـة و المكتوبـة بـين الـدول في المعاهدات و الاتفاقات. فمخالفة الخبر لقاعدة من قواعد السياسية يؤدي إلى الحيد عن الصواب في الحكم و السياسة.

أما القاعدة الثالثـة فتعنـي أن للعمـران طبـائع أي حـالات تخصـه و هـذه الطبـائع ملازمة له بحيث أذا وقع الخبر قيس مباشرة بإمكانية وقوعه نظرا لطبيعة العمران ؛ هل الوضع العمراني يسمح بوقوعه أم هو مجرد خبر لا أساس له من الصـحة و كـذا الأحوال التي تقع في المجتمع الإنساني هل توافق طبيعة هذا المجتمع أم لا؟

القاعدة المنهجية الرابعة تسـمح بقيـاس الخـبر الغائـب بـالخبر الحـاضر أي المقارنـة بين ما وصل الخبر بشأنه و ما هو عنـد الباحـث مـن أخبـار عـن مثـل ذلـك الخـبر، مقارنة تسمح بالتحقق من صدق الخبر أو عدمه. و نفـس الكـلام يقـال عـن قيـاس

---

1 ابن خلدون (ع)، مرجع سابق ، ص 10

الحاضر بالذاهب فهي نفس الطريقـة إلا أن هنـا يـدخل العمـل الزمنـي في تحديـد صحة الخبر.

و من مميزات المنهج الخلدوني أنه يبدأ دائما بالسبب قبـل سرد الواقعـة أو الحادثـة أو الخبر. فيقول عن طريقة كتابته أنه سلك " سـبيل الاختصـار و التلخـيص، مفتـديا بالمرام السهل من العويص، داخلا من بـاب الأسـباب عـلى العمـوم إلى الأخبـار عـلى الخصوص (...)[1]"، فكانت طريقة لها أثرها على بلاغة الـنص الخلـدوني و منهجـا لـه أهميته في تبيان الحقيقة العلمية بموضوعية كبيرة بحيث يسمح بإعطـاء فكـرة عـن الموضوع المدروس ثم يأتي الخبر فالتحليل.

1 المرجع السابق، ص 7

الفصل الثالث

3- دعائم فلسفة التاريخ

تمهيد

نتطرق في هذا الفصل إلى عدد من الأفكار التي قام عليها الفكر الاجتماعي و التي أسس لها مفكرون مثل جياباتيستا فيكو وهيجل وغيرهما.

نعتمد على الصياغة الفكرية لمبادئ فلسفة التاريخ و التي مردها إلى أن للظواهر التاريخية حركية ذاتية تسمح بالتطور و النمو و التغير يبنيها كل مفكر تعرضنا لأفكاره على ضوء خلفيته الفكرية أو العقائدية.

1-3 دعائم فلسفة التاريخ

إن فلسفة التاريخ، كما أنتجها فلاسفة القرون السابع عشر إلى التاسع عشر، تعتمد على مبدأ التقدم كأهم قانون يحدد مسار التاريخ و صيرورته. فمبدأ التقدم هو المحور الأساسي الذي اعتمد عليه الفكر الأوروبي من خلال كتابات أشهر من كتب في تاريخ البشرية مثل بوسوية و فولتير و كوندرسي و مونتسكيو و غيرهم، الذين حاولوا أن يبينوا أن للتاريخ اتجاه معين كما سنبينه أسفله. فتاريخ البشرية هو موضوع فلسفة التاريخ كما أن التاريخ الذي هو الإطار المعرفي، لهُ وحدة متشكلة من كون تاريخ الإنسانية متصل الأحقاب و له معنى. و هذا المعنى مرتبط بالفلسفة الشاملة التي يوجد ضمنها، فتاريخ البشرية تاريخ متواصل مرتبط بعضه ببعض لا يمكن فهمه إلا في إطار منظور شامل متسلسل ضمن فلسفة تفسيرية للظواهر التاريخية.

تتمثل غاية التاريخ في التقدم . و قد اعتبر ريمون أرون فلسفة التاريخ "بمثابة تأويل للحاضر و للماضي مرتبط بتصور فلسفي للوجود". فالتقدم قانون أساسي في تفسير التاريخ كما أن معرفة هذا القانون تسمح بأن يعمل الإنسان في تغيير ذاته بالفعل الثوري كما هو الحال عند كارل ماركس. بإدراك الغاية من التاريخ، و هي التقدم، يمكن للإنسان أن يتصرف في أحداث التاريخ بالفعل الواعي، الغائي و المقصود.

هذا المنحى من التفكير المنظم يشكل إطارا نظريا شاملا في محاولة تفسير الحوادث و الظواهر التاريخية التي عرفتها البشرية سواء في بدايتها أو الحديثة. و يمكن أن نجد في هذا التفكير تشابها أو بعض التشابه مع الفكر الأسطوري الذي ما لبث يمثل خلال عهود طويلة "المعرفة" التي كان يعتمد عليها الناس في حياتهم الخاصة و العامة و في تعاملهم مع محيطهم، مع الإنسان، مع الطبيعة و الكون. إن التشابه مع الفكر الأسطوري له أسبابه الموضوعية خاصة عند فيكو.

أما جان بودين (Jean Bodin) عندما د وَّن كتابه " منهج التاريخ" و بعد ما وصف التاريخ بأنه معلم الحياة، قال عن الفلسفة ما يلي : " فالفلسفة التي ما نلبث أن نسمي قائدة الحياة تكون قد زالت من زمن بعيد لو لم تجد في التاريخ الأقوال و الأفعال و العبر المستقاة من الماضي[1]".

فجل المفكرين يعتمدون على مبدأ التطور و "المرحلية" في تعريف الصيرورة التي تميز حركة التاريخ. للفلاسفة تأويلات تاريخية مرتبطة بالنسق المعرفي الذي يعتمدون عليه. فالحقيقة تتمثل في البحث عن "جوهر" التاريخ عن "الروح" كما يسميها هيجل أو عن مراحل التطور التاريخي. لا يمكن فهم فلسفة التاريخ إلا إذا ربطنا ربطا منطقيا بين الأحداث و الغايات. ما هي غاية التاريخ ؟ كيف يفسرها الفيلسوف ؟ هذه هي الأسئلة التي تُطرح عندما نحاول أن ندرس فلسفة التاريخ. السؤال الأول موضوعي و يمكن الإجابة عنه عندما يضع الباحث أمام عينيه قانون التقدم، بينما السؤال الثاني مرتبط بالفلسفة الوجودية التي يتبناها الباحث الفيلسوف.

إن فلسفة التاريخ هي المرجع في تفسير نمو و تطور المجتمع الإنساني بحيث تشكل نسقا معرفيا يسمح بوضع خطة لتقدم البشرية. فإذا كان التاريخ يستمر عبر الأجيال، فإن قراءته تتغير من جيل إلى جيل.

لا تعني ديمومة التاريخ توحيد تأويله و تفسيره ؛ فقد كان القديس أوغشطين يعتبر أن التاريخ هو تحقيق خطة الله بينما في عصر النهضة قال الفلاسفة أن الإنسان هو موضوع التاريخ.

---

1 Bodin (Jean), La méthode de l'histoire, traduction de Pierre Mesnard, Ste d'Ed Les Belles Lettres, Paris 1941.

فالتاريخ قد يظهر تشابها أو بعض التشابه في الثوابت التاريخية – التي لها علاقة بطبيعة النوع البشري (L'espèce humaine) – لكن أسباب التغير قد تختلف من مفكر إلى آخر ؛ فمن العناية الإلهية عند فيكو إلى الروح و العقل الكلي عند هيجل إلى الاقتصاد عند ماركس، فكل فيلسوف يحدد من وجهة نظره المبدأ الذي يحرك التاريخ ؛ فالتاريخ واحد و التأويلات متعددة.

فلسفة التاريخ مجال معرفي و فكري يلعب دوره في رفع اليأس عن الشعور أمام التاريخ العارم الذي يجعل الإنسان أمام لغز الحياة : من أين جئت ؟ و إلى أين أمضي ؟ ما هي طبيعة الحياة المستقبلية ؟ إن الإنسان يقف أمام مستقبل لا يدري ما يخبؤه فيحاول أن يستقصيه و أن يعلم الغيب.. لكن يقف دائما أمام مجال لا يعطي إلا بقدر ما يدفع بالأمل إلى الأمام ثم في كل عصر يعيد التساؤل نفس القلق أمام التاريخ. فيوهان جوتفيرد هردر (1744 – 1803) ذكر في كتابه "أفكار في فلسفة تاريخ البشرية" ان التقدم كما تعرفه العلوم الطبيعية هو المقياس لتاريخ الإنسانية ؛ فالتقدم عبارة عن قانون يحكم العلاقات الثابتة بين مكونات القانون[1]. فالإنسان يبحث دائما عن ما يمكن أن يفسر به تاريخه البشري ؛ و إذا كان هردر بحث في التاريخ فمنتسكيو بحث في تاريخ القانون لكنه كان يعتبر أن العالم تحكمه الأفكار و من ثمة أعطى مكانة خاصة للقانون الذي يحكم و يتحاكم الناس إليه[2].

إن الإنسان يحاول بقدر ما يستطيع أن "يفهم" عالمه و ما يحدث فيه من حالات متأزمة باستمرار أو حالات الهدوء و السير العادي للتاريخ. فهو يبحث عن تفسير ما يقع من حروب و حالات أمن و اطمئنان. و قبل هذا و ذاك يحاول أن يدرك سر وجوده و غايته في هذا الوجود من حيث هو كائن عاقل لا يترك للصدفة مكانا في تأويله للواقع.

ترمي فلسفة التاريخ إلى إبراز المسار التاريخي وفق فلسفة شاملة ؛ هذه الفلسفة التي تختلف من عالم لآخر و من فيلسوف لآخر و من عهد لآخر.

---

1 أحمد القصير ، منهدية علم الاجتماع بين الوظيفية و الماركسية و البنيوية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 ص 12

2 نفس المرجع.

لقد مهدت فلسفة التاريخ إلى وضع أسس علم الاجتماع، فكانت بمثابة المقدمة اللازمة للبحث عن تفسير حياة الإنسان. فعند أوغست كومت كان علم الاجتماع هو العلم الذي يدرس طبيعة و حقيقة البشرية جمعاء، أي ككل متصل الأجزاء و متواصل الأحقاب.

من مشاهير المؤرخين على أساس النظرة الفلسفية نجد كل من فيكو، ذلك العالم الإيطالي في القرن السابع عشر الذي أسس لتاريخ العالم في كتاب أسماه "العلم الجديد" فهو يطرح شكلا من أشكال الفكر المدرسي. أما هيجل فقد وضع كتاب في فلسفة التاريخ بالإضافة إلى كتاب حول "العقل في التاريخ" يبين فيهما معنى التاريخ و طبيعة الفلسفة التي تدرس هذا التاريخ ثم نتطرق لإيمانويل كانط، و الأنثروبولوجيا، الذي بحث عن خصائص النوع البشري و ما يميز تاريخ الإنسان كنوع بشري.

1-1-3 جيامبتيستا فيكو (Giambattista Vico – 1668م-1744 م).

عاش فيكو في أواخر القرن السابع عشر و أوائل القرن الثامن عشر الميلادي. صادفت حياته أواخر عصر النهضة و بداية عصر التنوير. برز في هذه الفترة الصراع بين الدين و العلم كتعبير عن الصراع القائم بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية، الصراع الدائر بين الكنيسة و الدولة.

كان يرمي عصر النهضة إلى إعادة بعث التراث اللا تيني القديم، و شكلت إيطاليا مهد النهضة الروحي و الحضاري. صادف عصر فيكو بروز أقطاب الفكر و المذاهب العلمية أمثال فرانسيس بيكون (1561-1626) و طوماس هوبس (1588-1679) و روني ديكارت (1596-1650)، و بليز باسكال (1623-1662)، و نقولا مالبرانش (1638-1715) و باروخ اسبينوزا (1632-1677) و آخرون، الذين خطوا للفكر الإنساني طريقه العلمي.

من حيث تكوينه، كان فيكو عصاميا، درس اللغة اللاتينية و اللغة الأغريقية التي كان يعتبرها "مصدر كل ثقافة". كما درس فيكو الفلسفة اليونانية و التراث الروماني القديم كما أنه حافظ على تكوينه الديني المسيحي الكاثوليكي.

2-1-3 فلسفة التاريخ عند فيكو.

يمكن اعتبار كتاب فيكو "العلم الجديد" (La science nouvelle) خلاصة فلسفته للتاريخ.

ينطلق فيكو من تاريخ روما و من الميثولوجيا اليونانية و المصرية ناقدا و محللا لهما.

كان فيكو يقصد إلى تقديم صورة وفية للإنسان عن نفسه و عن تاريخ البشرية. من هنا تتمثل أول قاعدة معرفية في تصور فلسفة التاريخ عند فيكو في أنه يربط و يشبه تطور التاريخ بتطور حياة الإنسان بل ينقل صفات الإنسان إلى التاريخ :

1- الصبيان يمتلكون الأشياء تحت تأثير اندفاعهم و نزواتهم النفسية؛
2- المراهقون تتغلب عليهم تصوراتهم و مخيلتهم الفكرية؛
3- الكهول يحكمون عقلهم في الحكم على الأشياء ؛
4- الشيوخ يحكمون على الأشياء بحذر و حزم.

يقول فيكو:

Voici une nouvelle raison d'admirer l'ordre de la divine Providence. Les enfants choisissent tout par caprice et se portent avec impétuosité à la possession de ce qu'ils ont choisi ; les adolescents sont dominés par une imagination très vive, alors que les hommes mûrs jugent de toute chose selon la pure raison, et les vieillards, avec une prudence empreinte de gravité. De même le genre humain faible et débile par l'effet d'un vice qui tient à son origine – au temps où il était isolé et très besogneux – était destiné d'abord à croître en usant d'une liberté sans frein, puis à trouver, grâce à l'effort d'imagination et d'un esprit inventif, les choses nécessaires utiles et agréables – et ce fut alors vraiment le siècles des poëtes – plus tard il s'attache à faire servir à son usage les innovations concernant tout ce qui, sur cette terre, permet aux nations de mener une

existence civile et policée que de bonheur éclaire ; enfin (le cycle étant révolu, et ce fut alors – et alors seulement – que les philosophes vinrent instruire les hommes de leurs devoirs[1].

و لما تأثر فيكو بالفكر المصري و الإغريقي[2] فقد قسم تطور البشرية إلى مراحل ثلاثة :

1- عهد الآلهة ؛

2- عهد الأبطال ؛

3- عهد الرجال أو الإنسان.

ففي عهد الآلهة تكون الشعوب غليظة المعاش بربريته، تشبه الأطفال، فإنها تستعمل مخيلتها في إدراك الأمور و الأشياء المحيطة بها. كان في هذه المرحلة لزاما على الإنسان أن يتصور قوة غيبية (La providence divine) أو قوة قاهرة (Une force supérieure) أي قوة لتنظيم الحياة بحيث يتحتم للجميع الخضوع لها. لا يمضي التاريخ عشوائيا و إنما تحركه قوة إلهية نحو مصير أحسن ثم بعد ذلك يضعف النظام الاجتماعي و الروحي فيحدث التقهقر و الرجوع إلى نقطة البدء (Le ricorso). فالتاريخ عند فيكو هو تاريخ النمو ثم التقهقر ثم النمو ثم التقهقر و هكذا دواليك.

ثم يأتي عهد البطولة بحيث يتَمَيَّزَ بسيطرة بعض الأفراد على غيرهم و يجرونهم تحت سيطرتهم و يكونون قوَّادا على أهل عصرهم و زمانهم مثل أوليس (Ulysse).

بعده يأتي عهد الرجال الذي يتميز بالبحث عن عرف عام يلتزم به الجميع و يتمثل هذا العهد في بروز النظم السياسية.

و هكذا فالتاريخ مرتبط بمستوى الوعي عند الأفراد و بطبيعة الحياة البشرية التي تعرف، بالمقارنة مع مراحل تطور الإنسان، تطورا دائري (Une évolution cyclique).

1 Chaix ruy, (Jules), Vico, Ed Seghers, Paris 1967, p 45.

2 Id, p 88

3-1-3 مكونات النظام الاجتماعي

من ناحية أخرى يحلل فيكو النظام الاجتماعي عبر التاريخ إلى مكوناته الأساسية و هي :

1- الدين ؛ بحيث أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش دون اعتقاد ما، فكل الشعوب تعرف ظاهرة التدين (La religiosité) ؛

2- الأسرة هي أول نظام تقليدي أدخله الدين على المجتمع الإنساني، فمن أهمية الأسرة أنها هي التي تسمح للفرد بأن يعيش في نظام يحميه و يحقق له حاجياته.

3- اللغة ؛ أما اللغة فأهميتها تكمن في أنها تسمح للفرد بأن يعبر عن مكنونات نفسه و أن يتصل بغيره لتحقيق مصالحه الإنسانية.

بالتالي كل الأمم تشترك في قضايا ثلاثة :

1- لكل أمة دين ؛

2- في كل أمة يوجد تنظيم عقود الزواج ؛

3- كل أمة لها لغة.

الدين فصل أوّلي و أساسي للحقوق الطبيعية للناس. بينما يعتبر أن أول اجتماع أدخله الدين هو الأسرة القائمة على التزاوج التي تمثل مجتمعا مصغرا (un microcosme)[1]. أما فيما يخص اللغات فيعتبر فيكو أن الإنسان لما تصور الأفكار المتعلقة بالأشياء حاول أن يحدد معناها و أن يرسم شكلها باستخراج المدلول الظاهر و الباطن. و ينسب لكل مرحلة من مراحل التطور البشري كتابة معينة ؛ فهكذا تميزت المرحلة الأولى (مرحلة الآلهة) بالخط المقدس (الخط الهيروغليفي) ؛ بينما تميز عهد الأبطال بالخط الرمزي ؛ أما المرحلة الأخيرة المتمثلة في عهد الإنسان فقد تميزت بالخط الديواني (Ecriture épistolaire)[2]. و الاهتمام باللغة

1 Chaix Ruy (j), Vico et l'illuminisme athée, ed Mondiale, Paris 1968, p116.

2 Chaix Ruy, Vico, op cit, p 83

مـن العنـاصر التـي أعطـت لفيكـو تصـورا ثلاثيـا متشـكل مـن الأفكـار، الأحـداث (التاريخية) و اللغة. يجب عند دراسة التـاريخ الـبشري فهـم هـذه العلاقـة الثلاثيـة التي يُعتمد عليها.إنتاج العلم الـذي يـدرس هـذه الثلاثيـة يتطلـب ثقافـة شـاملة و واسعة تشمل مجمل المجال الإنساني.

تمثل فلسـفة التـاريخ عنـد فيكـو بانطلاقهـا مـن العنايـة الإلهيـة المتمثلـة في القـوة المسيطرة على حركة التاريخ حقلا معرفيا يبحث عن مصدر الحيـاة الاجتماعيـة مـن خلال :

1-التطور

2-التقدم ؛

3-المرحلية.

يلعب التفسير الذي يقدمه جيامباتيستا فيكو دورا قائمـا عـلى تبسـيط المفهـوم مـن خلال المماثلة و الاقتصار على معالم الحياة الاجتماعية مثل الأسرة و الـدين و اللغـة و الطقوس المرتبطة بالمآتم. لهذه المعالم السوسيو- ثقافية يمكن اسـتخلاص القـانون العـام الـذي يتمثـل في العلاقـة القائمـة بـين الإنسـان و الإنسـان مـن أجـل تحقيـق الاجتماعية (La socialité).

في هذا الصدد يمكننا أن نرى العلاقة بـين خصـائص الفكـر عنـد فيكـو و مـيلاد علـم الإجتماع و خاصة تأثيره على فكر أوغست كومت.

4-1-3 القانون الطبيعي و التاريخ

يعتبر فيكو أن النظم القانونية لم تكن وريثة الحضـارات المصريـة و اليونانيـة و إنمـا هي و ليدة الممارسات التي تعرفها كل المجتمعـات و أن الأمـم انتبهـت إلى التشـابه بين مختلف النظم القانونية عندما تلاقت في الحروب، و من خلال تبادل السـفارات بينها و بفضل التبادلات التجارية.

هكذا، فالقانون الطبيعي للناس يتشكل بنفس الصيرورة و هـو متشـابه مـن مكـان لآخر و من عصر إلى عصر آخر.

إلا أن النظم الخاصة لا تعرف الدورة كاملة، دورة التاريخ (ricorso)[1]، و أن البعض منها يتوقف في مرحلة الطفولة، المراهقة أو مرحلة النضج و كذلك لا تعرف كل الأمم كل المراحل التي سطرتها العناية الإلهية. تعرف بعض الأمم توقفا لمسارها بسبب النقص الذي تحمله في ذاتها، البعض الأخر يتوقف مسارها بسبب الحروب القاتلة التي تجعل من الشعوب المغلوبة عبيدا. يثبت القانون ما قد فرضته القوة، و حتى لما سن المشرع الروماني القانون المكتوب بقي للقانون الطبيعي مكانة لها أهميتها. مما يبين أنه يمكن تشريع لقانون المدني دون أن يؤثر سلبا في القانون الطبيعي.

5-1-3 أولوية الدين

يقر فيكو أنه حيث ما يفتقد الدين في مجتمع تصبح الحياة مستحيلة، كل شيء يصبح بلا هدف و بلا معنى. لم يعد للناس مشروع ينظمون وجودهم من أجله ولا غاية لوجودهم في الأرض. كل شيء يصبح بلا هدف و لا مقصد فتضطرب الحياة و تعم الفوضى.

لكن من الدين نوعان : النوع الأول هو ذلك الاعتقاد في عبادة الأصنام و الذي يلعب دورا في توجيه حياة معتقديه ؛ أما النوع الثاني فهو توحيد الله مثل الديانات الثلاثة : اليهودية، المسيحية و الإسلام.

فعبادة الأصنام كانت سببا لتطويق الحصار على من لا يؤمن بمثل ما يؤمن به عبَّاد الأصنام.

بالنسبة لفيكو الدين يسمح بأن يرى الإنسان جانبه الإلهي و أن الكوارث و الصواعق تنبه قلب المخطئ إلى الخطأ الذي يرتكبه، فيعود بذاكرته إلى ماض غامض، ماضيه الإلهي، فيتنور عقله و يدرك حقيقته و ينطفئ لهيب الأهواء[2].

يمثل تحليل فيكو للتاريخ خطوة أساسية لبناء فكر اجتماعي من خلال فلسفة التاريخ.

---

1 Chaix ruy, (j) Vico et l'illuminisme athée, op cit.

2Chaix Ruy (J), Vico, op cit.

2-3 جان جاك روسو (Jean Jacque Rousseau – 1778-1712)

يمكن اعتبار جان جاك روسو ممن ساهموا في قراءة التاريخ البشري بمنظور فلاسفة التاريخ بتحديده لمراحل الانتقال من المجتمع الطبيعي إلى النظام الإصطناعي بذكره لأربعة مراحل عرفتها، حسبه، الحضارة البشرية وهي كالتالي:

1 – المرحلة الأولى هي مرحلة الطبيعة التي كان فيها الإنسان في أحسن أحواله و هو يتمتع بحقوقه الطبيعية.

2 – المرحلة الثانية هي المرحلة التي سادت فيها الملكية الفردية و الإنتاج اليدوي و ظهرت الفوارق بين الناس، الحال الذي انعكس على المجتمع الكلي فتحوّل إلى مجتمع التعاسة و الشقاء.

3 – مرحلة ظهور المجتمع الطبقي، مما أدى إلى الصراع بين أفراد المجتمع من أجل الثروة فتهيأ المناخ لحكم الأنانية الفردية و الطغيان و الاستغلال.

4 – مرحلة التعاقد، و فيها ظهر الفساد الاجتماعي و الظلم مما أدى إلى التعاقد من أجل سياسة المجتمع و التخفيف من الصراع. و على التعاقد نشأت الدولة لحماية مصالح الأفراد. و الحكم هو للشعب وحده إذ هو الذي يحكم نفسه بنفسه عن طريق الانتخابات[1].

المبادئ التي انطلق منها روسو هي اعتبارات فلسفية متصلة بتفريقه بين المجتمع الطبيعي و المجتمع الاصطناعي و هو لا يخرج، من حيث تحديده لمراحل التطور، عن فكر القرنين السادس عشر و السابع عشر بحيث نجد في سياق فلسفة التاريخ مفكرا آخر تأثر بأفكاره أوغست كومت و هو المفكر الفرنسي كوندرسي.

و سنعود إلى جان جاك روسو لاحقا لإبراز فكره الاجتماعي.

---

1 الحوات (علي)،مبادئ علم الاجتماع،مكتبة الجامع الحديث، الأسكندرية 1995ن ص 36-35

3-3 كندرسي (1743 – 1794م -Condorcet- M /A de Caritat)

كنـدرسي رجـل سياسـة، فيلسـوف و عـالم رياضـيات، تكـوّن في مدرسـة اليسـوعيين بباريس.

انتُخب سنة 1769 في أكادمية العلوم و في سنة 1777 في الأكاديمية الفرنسية.

اشتغل كمفتش في السكة سنة 1774، كما كان نائبا في الهيئة التشريعية حيـث قـدم مشروعا لتنظيم التعليم العمومي.

جعلته بحوثـه في الرياضـيات يتصـور مشروع " الرياضـيات الاجتماعيـة " التـي كـان يهدف من خلالها إعطاء الباحث في الفكر الاجتماعي إمكانية التنبـؤ بتحديـد دقيـق للمتغيرات الاجتماعية.

نشر كتابـه Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'l'esprit humain سنة 1795[1].

1-3-3 فكره

يقسم كندرسي المراحل التي عرفها المجتمع الإنساني الـذي يـحصُره في إطـار ضـيق و هو القارة الأوروبية فقط – إلى عشرة مراحل و هي كما يلي :

1 – المرحلة الطبيعية ما قبل التاريخ.

2 – مرحلة الرعي و استئناس الحيوان.

3 – مرحلة الزراعة و الاستقرار.

4 – عصر الحضارة اليونانية و ظهور فكرة المواطنة.

5 – المرحلة الخاصة بالحضارة الرومانية و ظهور الروح العملية.

---

1 Condorcet (Marie.A.de Caritat, marquis de…), bibliothèque nationale, 3ième Ed, Paris 1867.

6 – مرحلة القرون الوسطى المسيحية و اضمحلال الأمبرطورية الرومانية ابتـداء مـن سنة 476 إلى الحروب الصليبية. و في هذا العصر ازداد الصراع بين الكنيسة و الملـوك من خلال الصراع بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية.

7 – عصر الإقطاع و قد تميز بالطغيان و الاستبداد.

8 – عصر الطباعة – 1440 – و ظهور الفيلسوف العقلاني ديكـارت إلى العهـد الـذي عرف حركة في الفكر و الإصلاح، في القرن السابع عشر.

9 – عصر الثورة الفرنسية – 1789.

10 – عصر الأمل و الإنسانية الراقيـة بفضـل تطبيـق القـانون العلمـي، الأمـر الـذي يسمح، حسـب كونـدرسي، التنبـؤ بمـا يحـدث في المسـتقبل بفضـل معرفـة القـوانين الوضعية لمسار التاريخ و التي تحكم الإنسانية[1].

4-3 إمانوال كانط (1724 – 1804- Emmanuel Kant)

عاش إمانوال كانط في ألمانيا، و لم يخرج مـن بلدتـه الأصـلية إذ ولـد في كونيسـجبرج (Könisberg)، تعلم ، عمل و دفن فيهـا حتـى لقِّـب برجـل كونيسـبرج أو معلـم و فيلسوف كونيسبرج.

تمثل الفترة التي عاش فيها مرحلة تحولات كبيرة بفضـل الثـورة الفرنسـية و حمـلات نابليون كما تمثل مرحلة نشاط فكري يمثلها في ألمانيا كل مـن فختـه (-Fichte 1762 1814) ؛ شلنج (1854- 1775 Schelling) بالإضافة إلى مفكرين آخـرين مثـل جـان جاك روسو(1712 – 1778) في فرنسا الذي تأثر به كانط خاصـة ينظرياتـه المتعلقـة بالطبيعة البشرية.

أما تكوينه الأول فهو تكوين ديني لاهوتي كـما كـان ينتمـي إلى شـيعة بروتيسـتنتية تقوم أساسا على الإرادة لكن لها نزعة "صوفية". كان ينتمي إلى عائلة شديدة التدين و لهـذا السـبب أدخلتـه أمـه إلى معهـد يغلـب عليـه الطـابع الـوعظي و الـديني يقول عبد الرحمان بدوي : " أنـه اسـتمر فيـه حتـى سـنة 1740 – ابتـداء مـن سـنة

1 الحوات (علي) مرجع سابق، ص 36-37

1732 – ثم التحق بجامعة كونيسبرج في سبتنبر سنة 1740، و في معهد فريديريك تعلم الكلاسيكيات الرومانية و استظهر الكثير من نصوص الأدب اللاتيني، الشعرية و النثرية. أما في الجامعة فقد حضر دروس مارتن كنوستن في الفلسفة و الرياضيات، و محاضرات شولتس في علم أصول الدين و دروس تسكة في الفيزياء[1]".

1-4-3 فلسفته

تتمثل فلسفة التاريخ بالنسبة لإمانوال كانط (Emmanuel Kant) في كونها معرفة خاصة بتجربة الإنسان ، ليس بتجربة الإنسان الفرد و إنما كبشرية و شعوب. و لهذا فإنها غالبا ما تعتبر كأنتروبولوجيا (Anthropologie)، بالمعنى الأصلي للكلمة، أكثر منه كفلسفة للتاريخ ؛ و لإمانويل كانط كتاب بهذا العنوان أي "Anthropologie" . لكن الاعتبارات الفلسفية التي أقام عليها تحليله قد أضفت على وجهة نظره هذه، صبغة شمولية مما جعل الكلام عن فاسفة للتاريخ بالنسبة لكانط ليس أمرا غريبا.

انطلاقا من هذه المعطايات العامة يمكن أن نرجع إلى فلسفة التاريخ عند كانط. و شرحُنا هذا يقوم على مجموعة من الدراسات لكانط جُمِعت في كتاب صغير الحجم تحت عنوان " فلسفة التاريخ" (la philosophie de l'histoire[2]) ؛ تجمع هذه الدراسات نصوصا في أصل النوع البشري و مبادئ الحياة البشرية و نقاش لأفكار هردر (Herder 1744-1803) الفيلسوف المعاصر لكانط.

و الحقيقة هي أن اعتبار وجهة نظر الأنتروبولوجية لكانط بمثابة فلسفة للتاريخ يعود إلى أن تطرقه إلى الإنسان لم يتم على أساس دراسة الأحداث التاريخية و الوقائع البشرية مثل مارأينا مع فيكو و كما سنرى مع هيجل و إنما على أساس تطور النوع البشري " L'évolution de l'espèce humaine".

---

1 بدوي (عبد الرحمان) مرجع سابق ص269.

2 Kant (Emmanuel), <u>la philosophie de l'histoire</u>, Ed Gonthier, Paris 1947.

تمثل وجهة نظره هذه جانبا فقط من فلسفته العامة و النسق المعرفي الذي كان يريد إقامته ؛ و على أساس هذه الاعتبارات يضع كانط "فكرة" الإنسان بوجه عام محل فكرة ملاحضة الأفراد من الناس، و يضع تصور الإنسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة.

2-4-3 الإنسان عند كانط

للوصول إلى هذه المعرفة يعتبر كانط أن للوجود بداية – و هذه القضية يقابلها نقيضها المتمثل في القول بأن العالم لا بداية و لا نهاية له.

من هذا الموضوع يعتبر كانط الإنسان عند بدايته "الذهبية" ككائن قد حصل على شيء من الثقافة، أي أنه قد حقق جزءا من إنسانيته بتحقيق جزءا من الحرية بابتعاده عن حيوانيته البدائية.

يعتبر انطلاق التاريخ ابتداء من الزوج المتكوِّن من الذكر و الأنثى فيقول : " إننا نفترض زوجا يسمح بتكاثر النوع، و زوجا وحيدا حتى لا تقوم حربا بين الجيران (...) لأن الأسرة التي منها يتناسل النوع البشري هي أحسن صيغة لتحقيق إجتماعية الإنسان. و أحدد مكان هذا الزوج في مأمن من الحيوانات المفترسة، في مكان حيث توفر لهم الطبيعة المأكل، أي نوع من الجنة، في جو لطيف لا يتغير[1]".

إذا إنطلاقا من الإنسان القائم على ساقيه (L'homo erectus) و الذي يستطيع المشي و يتكلم، يمضي كانط في إقامة إطارا لفلسفة التاريخ آخذا الاعتبارات التالية :

أولا – إن الأفعال و الممارسات البشرية مثلها كمثل الحوادث و الظواهر الطبيعية خاضعة لحتمية القوانين الطبيعية؛

ثانيا – بدراسة التارخ يمكن الوصول إلى مسار منتظم للصيرورة التاريخية؛

ثالثا – هنالك تواصل في الممارسات البشرية على خلاف ما يلاحظ من عدم التواصل بالنسبة للأفراد – بسبب الموت مثلا.

---

1 Id, p112

رابعا – هناك استعدادات موجودة في البشر، تحتوي هذه الاستعدادات على حتمية تطورها وفق هدف معين، و هذه الاستعدادات ناقصة في الفرد متكاملة في النوع البشري؛

خامسا – مبدأ التناقض في الحياة البشرية، يقوم هذا المبدأ على القول بأن الإنسان اجتماعي فهو يُفعِل عدم اجتماعيته وهذا هو مبدأ التقابل و التناقض و التنافر. يقول كانط موضحا هذا التناقض : "للإنسان ميل للألفة لأنه في هذه الحالة يشعر أنه إنسان يطور استعداداته الطبيعية و لكنه يبدي اندفاعا كبيرا للابتعاد (العزلة) عن غيره لأنه يجد في نفسه خصوصية عدم الاجتماعية التي تدفعه لكي يحقق كل شيء حسب أهوائه. في هذه الحالة ينتظر أن تواجهه مقاومات من كل الجهات كما يعرف هو بدوره مدفوع للمقاومة أمام الآخرين [1]"، و هنا تظهر الغاية من هذه المقاومة التي تتمثل في الحرب، فالحرب أمر طبيعي عند كانط نظرا لطبيعة النوع البشري.

3-4-3 الفكر السياسي عند كانط

لنظرية كانط الفلسفية أثر بالغ في فكر التاسع عشر سواء فكره في الله أم فكره في العقل كما كان لكانط فكر سياسي يرمي إلى الإصلاح ضمَّنه كتابه " نحو سلام دائم، محاولة فلسفية" محتوى هذا الكتاب يتضمن توجيهات سياسية لفرض السلام مثل تحقيق هيأة دولية للمحافظة على السلام. من أهم ما جاء في هذا الكتاب ماذكره عبد الرحمان بدوي و هو مقسم إلى فئتين من الأفكار : مواد تمهيدية تسوغ الشروط السلبية للسلام و مواد سلبية هي كما يلي :

1 – لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أي بند سري للاحتفاظ بحق استئناف الحرب؛

2 – لا يمكن امتلاك دولة مستقلة عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة؛

---

1 Idem

3 – الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائيا مع الزمن؛

4 – لا يجوز اقتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة؛

5 – لا يجوز لأية دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة أخرى ؛

6 – لا يجوز لدولة، في حرب مع دولة أخرى، أن تقوم بأعمال عدوانية من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينهما لدى عودة السلام.

فهذه النقاط السياسية التي ساهم بها تمثل مساهمة إمانوال كانط في تنظيم أوروبا قد اتبعها بأفكار إيجابية منها :

1 – يجب أن يكون النظام السياسي لكل الدول النظام الجمهوري؛

2 – القانون الدولي يجب أن يؤسس على إتحاد (فدرالي) بين الدول الحرة؛

3 – يجب أن يقتصر القانون (الحق) العالمي على شروط الضيافة العالمية.[1]

بعد معرفة النظام الاجتماعي من خلال دراسة النوع الإنساني توصل كانط إلى وضع منهج سياسي نرى تحقيق جزء منه شائعا في عهدنا. فكما قال عبد الرحمن بدوي معرفة التاريخ تسمح بتوجيه هذا التاريخ. إن السياسة و الانتروبولوجيا عند كانط تصدران من منبع واحد و هو فلسفة كانط ذاته الخاصة بالانتروبولوجيا.

4-4-3 نظرية المعرفة عند كانط

تقوم نظرية المعرفة عند إمانوال كانط على اعتبار أن العقل قادر على الوصول إلى المعرفة و من ثمة أحب واهتم بالعلوم الدقيقة مثل الفيزياء و الكيمياء و الرياضيات و حاول حياته كلها أن يجعل من منهج هذه العلوم منهجا للإجابة عن السؤال الكبير: إلى أي مدى يمكن للعقل الوصول إلى إدراك حقيقة الكون و الطبيعة و الإنسان ؟ كان كانط يؤمن إيمانا راسخا بأن العقل قادر على احتواء الحقيقة.

---

1 بدوي (ع) مرجع سابق ص 289-290

ثم إن كانط لم يكن ميتافيزيقيا خالصا و لا تجريبيا خالصا وإنما كان مزيجا من هـذا و ذاك، كما يقول عنه عبد الرحمان بدوي[1] فقد وحَّد نظرته الميتافيزيقية مـن خـلال دراسة الأخلاق إذ كان يقول بأنه يمكن إقامة فلسفة عـلى أسـس علميـة بعيـدا عـن الفروض غير القابلة للتحقيق التجريبي أو العقلي الصرف. فقـد كـان كـانط ذا نزعـة عقلية غالبة على نظرياته الفلسفية و المنطقية.

فقد وصل إلى فكرة التجربة التي يبنى عليها فكره ابتداء من سنة 1763 بحيث يعزم أنه يمكن " إدراك التصورات البسيطة و الامتثالات الأولية و مادة التفكيرو ما يـرتبط بها من علل، و بديهيات الإدراك الحسي – كلها يمكن إدراكها بواسطة التجربة[2]".

يميز كانط بين الذهن و العقل باعتبار " الـذهن هـو ملكـة إنتـاج إمتثـالات، أو هـو تلقائية المعرفة " و هو من ناحية أخرى ملكة التفكير في العيان الحسي ؛ بينما العقل هو ملكة الصور، بالمعنى الأفلاطوني ؛ فالذهن يهتم بالتجربـة الجزئيـة بيـنما العقـل يهتم بالتجربة الكلية.

إن كانط يبحث عن شروط المعرفة الحسية و يحاول أن يبرهن عنهـا في رسـالة لنيـل درجة الأستاذية تحت عنوان ظاهر الاتجاه إذ هو : " صورة العالم المحسوس و العـالم المعقول و مبادئهما" فيعتبر أن كلا العلمين موجود و أن عالم المحسوس يتضمن عـالم المعقول و الأشياء في ذاتها (les noumènes).

يتبين من خلال عرضنا لأفكار كانط أنه ساهم على مستوى الموضوع كما ساهم عـلى مسـتوى المـنهج العقـلي و الـحسي في وضـع دعـائم الفكـر عمومـا و علـم الاجـتماع بالخصوص.

5-3جورج ولهايم فريديريش هيجل (1770-1831م)

عـاصر هيجـل في شـبابه الثـورة الفرنسـية، ثـورة 1789 م، و رأى في نـابليون رجـل التاريخ. تأثر هيجـل بمنتسـكيو و كـانط و شـلنج. حـاول في مذهبـه أن يبنـي نسـقا

1 نفس المرجع ص 270

2 نفس المرجع، ص 271

فكريا و فلسفيا كغيره من مفكري أوروبا بعد النهضة و لهذا السبب تـأخر، بالنسـبة إلى الكتّاب الشباب، عن النشر حتى ألم بمعارف عصره.

كان أول ما نشر هيجل كتاب "فينومينولوجية الروح" و ذلك سنة 1807 الذي جمع وصف الحالات المختلفة التي بها تشكلت الإنسـانية ؛ ثـم كتـاب "المنطـق" في ثلاثـة مجلدات بين سنتي 1812 و 1816 ؛ فكتاب"موسوعة العلوم الفلسفية"، سـنة 1817 ثم يليه سـنة 1821 "مبـادئ فلسـفة الفقـه" ؛ "فـدروس في الفلسـفة و الـدين" ثـم "دروس في فلسفة التاريخ" الذي نشره ابنه سنة 1848 بالإضافة إلى كتـاب "فلسـفة الجمال" الذي نشر بعد وفاته كذلك.

1-5-3 فلسفة التاريخ عند هيجل.

لا يمكن فصل فلسفة التاريخ عند هيجل عن فلسفته العامـة و لا تمثـل جـزءا عـابرا منها كما هو الحال بالنسبة لكانط. فإذا كانت فلسفة التاريخ عند كانط تقـوم عـلى وجهة النظر الأنتروبولوجية، أي عـلى تصـور النـوع الـبشري في حالتـه الواعيـة الأولى فهيجل يعتبر أن "التاريخ العام (العالمي) لا يبدأ مع أيـة غايـة واعيـة مـثلما يحـدث هـذا في المجتمعـات الخاصـة" فتحقيـق العـيش و الملكيـة لا يمثلـون شروط بدايـة التاريخ[1].

يقسم هيجل التاريخ إلى ثلاثة أصناف :

1- التاريخ الأصلي (Histoire originale) ؛

2- التاريخ الواعي (Histoire réfléchie) ؛

3- التاريخ الفلسفي (Histoire philosophique).[2]

أمـا النـوع الأول فيجمـع مـا كتبـه أمثـال هـيرودوت (Hérodote) و ثكوديـدس (Thucydide) ؛ إذ كان عملهم عبارة عن صياغة لما عايشوه من أحـداث و إعطائـه

---

1 Hegel (F.W), Philosophie de l'histoire, Trad Stephane Piobetta, Paris Gontier, 1964.

2 Hegel (F.W.) La Raison dans l'Histoire, Union générale d'édition, Paris, p 24 et s

الصبغة الشخصية. يكون هذا النوع من التاريخ عبارة عن جمع المادة التاريخية التي عايشوها بفضل أسلوب و طريقة التأليف الفردية.

أما النوع الثاني فيتمثل في التاريخ الذي يمكننا أن نسميه بالأكاديمي و يتمثل في جمع المادة التاريخية الماضية و إعطائها صبغة حديثة. إنه التاريخ الذي يشكل صورة وفية للأحداث التاريخية في أدق عناصرها مثل تاريخ تيت ليف (Tite-live).

أما الصنف الثالث فهو ما يمكن أن نسميه بفلسفة التاريح إذ غايته، حسب هيجل، هو الكشف عن الروح التي تسري في العالم.

2-5-3 العقل

يحاول هيجل دراسة التاريخ باستخراج الدعائم الأساسية التي عليها تقوم الحضارة. و هذه الدعائم ليست ما يعرف بالقوانين العامة للصيرورة التاريخية، إنما يبحث هيجل عن "الروح السارية" من وراء هذه الدعائم. و هذه الروح تختلف من حضارة إلى حضارة أخرى لكنها تتوافق و ما يسميه هيجل بالعقل. فالتاريخ يسير وفق "إرادة" العقل (La Raison) التي هي بمثابة الإرادة الخارجة عن إرادة الأفراد و التي ترسم في ذاتية هؤلاء الأفراد مسارها و مشروعها.

ينقسم الكون إلى عالم فيزيائي و عالم نفساني. أما العالم الفزيائي فيتمثل في حتمية الطبيعة (détermination de la nature) بينما يتمثل الجانب النفساني (psychique) في جوهر التاريخ و هو الروح (La substance de l'histoire c'est l'Esprit).

لتتحقق الروح في التاريخ فهي في حاجة إلى وسائل منها الدوافع التاريخية و تتمثل هذه الأخيرة في الدوافع الذاتية كما تحتاج الروح لتتحقق إلى الأهواء و المصالح و إلى "حيل العقل" (la ruse de la raison) كما تحتاج للفرد و للسعادة و للرجال الكبار و للتاريخ و المسؤولية.

لتحقيق الغاية القصوى لا بد للعقل من وسائط تحوِّل "الرغبة" إلى حقيقة تاريخية و أول هذه الوسائط "الدولة". فالدولة بالنسبة لهيجل هي الإطار الذي تتجمع فيه النظرة الحقيقية و الموافقة لغاية العقل و هكذا فقد يكون في الدولة للإنسان وجود موافق للعقل[1]. من هنا نفهم مقولة هيجل لما رأى نابليون بونابارت واصفا إياه "بالعقل" على جواد (La Raison à cheval !)

أما الدعامة الثانية فهي الدين. فالدين أحد المكونات الأساسية لما يسميه هيجل "بروح الشعب" . لكن الدين ليس كطقوس إنما كعنصر أساسي في تكوين الدولة مع الدستور و النسق القانوني و الصناعة و عالم الشغل و الفن و العلوم، الخ... فالدين هو اللحمة التي تجمع المجتمع الإنساني حول غايات مشتركة.

و يقسم هيجل الدين إلى قسمين، واحد يقول عنه " دين القلب " و هو خاص بالأفراد و الثاني يسميه "دين العقل" و هو كلي يجمع الشعب وفق غاية مشتركة.

4-5-3 موضوع فلسفة التاريخ

أما الاعتبارات العامة و الأساسية التي حددت مجال فلسفة التاريخ عند هيجل فهي :

1- تبحث فلسفة التاريخ في أصل الحياة البشرية و بالتالي في مستقبل هذه الحياة ؛ يحاول هيجل تفسير التاريخ وفق منظور فلسفي اعتقادي بحيث يرجع إلى المنطلق ألا و هو بداية تكوين المجتمع الإنساني؛

2- تهتم فلسفة التاريخ بتبيان التطور العام لحركة التاريخ و المجتمعات الكلية و الحضارات ؛ يوجد خط مستقيم يبدأ بخلق الإنسان إلى غاية الحضارة الجرمانية التي تمثل أسمى مراحل التطور البشري، حسب هيجل.

3- تعتمد على قراءة الأحداث التاريخية و الوقائع البشرية و وضعها في إطار منظور فلسفي للوجود؛

4- تبحث عن الروح السارية في تاريخ المجتمعات و الحضارات؛

---

1 Id, p 136

5- إيجاد العلاقة القائمة بين تطور الفكر و تطور الحياة الاجتماعية؛

6- تبحث عن القيم التي تبنيها الحضارات.

تكون كما فلسفة التاريخ عند هيجل، كما قدمنا، قد جمعت بين المنظور الفلسفي للوجود القائم على هيمنة العقل الكلي و التاريخ الذي يبرز تمظهرات العقل.

ليس التاريخ تاريخ الرجال و إنما تاريخ العقل الذي يحقق غاياته رغم الرجال، و إن كان عظماء الرجال و الساسة قد وجَّهوا التاريخ لكنهم لم يصنعوه بل هو الذي صنعهم. و الظروف التاريخية تنقطع بينما التاريخ دائم مستمر رغم كل شيء[1].

و غاية التاريخ عند هيجل هي الحصول على الحرية و يتمثل هذا التطور في الانتقال من الأنظمة المتعسفة و الطاغية مثل حكم الشرق- مصر و فارس القديمتين- إلى الجمهوريات و الأرستقراطيات[2]. فالنظم السياسية لم تحقق في الماضي الغاية الأسمى للتاريخ و إنما ظهرت بوادر النهضة الروحية، إن صح التعبير، مع ثورة لوثر مارتن (Martin Luther) و الثورة الدينية ثم مع الثورة الفرنسية. و من خصائص هذه المرحلة أن الإنسان أصبح يستعمل عقله في مواجهة التاريخ و أن"يصوغ الواقع على صورة العقل. و يعتبر أن الأمة الجرمانية هي الحضارة الأولى التي بلغت تلك المرتبة من الوعي بالحرية[3]".

لم يكن هيجل من أصحاب المكتبات المجردة من الفعل بل كان ممن يشارك بقلمه في النهضة التي كانت تعرفها ألمانيا، فكان يهتم بالسياسة كما كان يهتم بما يجري حوله في أوروبا و العالم آنذاك.

وضعت فلسفة التاريخ عند هيجل دعائم أساسية لظهور علم الاجتماع، من هذه الدعائم الاهتمام بالنمو و التطور و التغيرات التي يعرفها التاريخ ؛ و قد

1 Hegel (F.W.) La Raison dans l'Histoire, Union générale d'édition, Paris.

2 بدوي (ع) مرجع سابق، ص 592

3 المرجع السابق، ص592

حاول هيجل أن يحدد مكان الحركة التاريخية و التي جعلها في العقل الكلي، ليس عقل الأفراد كأفراد و إنما العقل الذي يحقق منطق المسار التاريخي و قد يتجلى هذا العقل في الرجال مثل ما كان الحال مع نابوليون بونابارت.

تمضي حركة التاريخ نحو التحسن و التطور من خلال المعرفة و الإيمان والإرادة عند الأفراد و التي تقابلها الحرية في الدولة.

لكن أهم ما يقال عن الروح التي تسري في التاريخ أنها ذات بعدين : بعد شكلى و هو المعرفة (le savoir) و الثاني المحتوى و يتمثل في الروحانيات (le spirituel)، أما مادة الروح فهي الحرية (la liberté).

حدد هيجل الطريق أمام علماء الاجتماع للبحث عن الأسباب الكامنة وراء الظواهر و ذلك باتخاذه التاريخ محل التغيرات التي تحتم عليه العيش وفق طريقة معينة. و الإنسان subit l'histoire ليس فقط بصفة سلبية و إنما بصفة ايجابية و يحدث هذا للرجال العظام فقط. فالذي يحدث هو معاينة التحولات الدائمة التي يعرفها الأفراد، الشعوب و الدول. فيتصور أمام المؤرخ لوحة للأحداث و الوقائع و للشعوب المتنوعة و للدول و الأفراد دون هوادة ؛ كل ما يهتم به الإنسان من إحساس بالخير و بالجمال و بالعظيم موجود على مسرح التاريخ.. هذا هو عامل التغير عند هيجل.[1]

5-5-3 مبادئ التطور

إن التطور عند هيجل يمضي نحو الأحسن كما ان التطور يعرف التكرار، يمكن أن نقول في خط مستقيم (linéaire).

إن التحسن ليس حتمي بحيث أن فكرة التقدم و كأنها تعني أن الإنسان مضطر لأن يصبح أحسن. فمبدأ التطور يعني أنه يوجد في الأصل استعداد يتحقق في الوجود كما أن التغير يقع للأشياء العضوية ولا يؤثر فيها من الخارج.

---

1 Hegel (F.W.), op cit, p 53

كما أن التقدم يعني أن كل شيء معنيا بالحركة التاريخية و أن داخل هذه الحركة يحدث التغير بحيث أن كل مرحلة، من التغير، تمهد للتي تليها.

La perfectibilité et la mutabilité هما مفهومان أساسيان في عملية التطور بحيث و كأن الإنسان يقصد إلى التغير بل و التحسن من خلال تمظهرات الروح و تحقيق العقل في التاريخ.

يقسم هيجل التاريخ إلى أربعة مراحل، كل مرحلة تظهر التطور الحاصل في علاقة الإنسان بالحرية و مدى تفتح الروح للفعل البشري الحر. أما المرحلة الأولى فيكون النوع البشري و الروح السارية قريبة من الطبيعة و لا يوجد الإنسان إلا كفرد – يذكرنا هذا بالمجتمع الآلي لدوركايم – و لا يوجد إنسانا حرا إلا فردا واحدا ؛ يمكن في هذه المرحلة اعتبار الروح في مرحلتها الصبيانية و يمثله العالم الشرقي (الصين و الهند). أما المرحلة الثانية فالفرد يخرج من دائرة الطبيعة و يصل إلى الوعي بالحرية ؛ لكن في هذه المرحلة البعض فقط هم الاحرار. بينما المرحلة الثالثة فتمثل مرحلة تكون فيها الروح قد سمت بحيث يصير الإنسان حر كإنسان. و تنقسم هذه المرحلة إلى قسمين : حالة مراهقة الروح، توجد حرية لكنها غير مكتملة في الذات، و يمثلها العالم اليوناني ؛ و الحالة الثانية تتمثل في بلوغ سن الرشد و هنا الفرد له أهداف لا يمكن تحقيقها إلا بفضل وضع نفسه في خدمة الدولة (L'universel) و يمثلها العالم الروماني بينما أرقى مرحلة بلغها التاريخ، حسب هيجل، هي المرحلة الجرمانية مع انتشار الدين المسيحي[1].

6-5-3 تأثر هيجل بكانط و شلنج

تأثر هيجل بقراءاته لكانط حيث درس دراسة وافية رأي كانط القائل " بأهمية العقل العملي والقيم المطلقة للشخصية الأخلاقية"[2] في بداية مشواره الفكري لكن تأثره بشلنج كان أكبر إلا أن شلنج اتجه في تحليلاته إلى الطبيعة بينما هيجل

1 Id p 185-186

2 بدوي (ع)، مرجع سابق، ص 572.

اتجه إلى فلسفة التاريخ، من ثمة رأى أن التطور هو العامل الأساسي في صنع التاريخ و أن التاريخ يقوم على مبدأ الوحدة و على أساس العقل المطلق.

فبتأثره بشلنج كان هيجل يرى أن الأنا ليس هو الأنا الفردي و إنما الأنا الخالص و هو الحقيقة الأولية التي لا ينبغي تجاوزها " و لا يقصد طبعا بالأنا هنا أنا الفرد بل الأنا خالصا من كل فردية؛ فإنا الفرديات المختلفة ليست إلا لحظات متأخرة لهذا الأنا الخالص، إن هذا الأنا جنس عام يشمل الجنس البشري كله، إنه الأنا البشري في وحدته الأصلية الكبرى(...)"[1] و هنا يلتق كل من شلنج و هيجل مع أوغست كومت الذي كان يعتبر الأنا الجمعي هو الإنسانية بما فيها من صفات إيجابية و على أساسها يقوم النظام الاجتماعي الإنساني.

7-5-3 الدين و هيجل

درس الدين المسيحي و اهتم بحياة المسيح معتبرا إياه شخصا سام و أبعد عنه المعجزات معتمدا في ذلك على"الحقائق المعقولة في الأناجيل[2]". كتب بحثا حول الأديان الوضعية و الأخرى العقلية بين سنة 1795 و 1796 يبين فيه كيف يمكن استخلاص الأديان الوضعية من جهة و كيف يمكن استخلاص الأديان الوضعية عن الأديان العقلية من جهة أخرى.

إن الدين أساس النظام العقلي الذي يراه هيجل من أسباب التوازن الإنساني و من ثمة رأى أن الدين المسيحي هو سبب نمو و تحسن الحياة في الحضارة الجرمانية. فقد اهتم بفلسفة الدين اهتماما بالغا جعله يكرس له فترة لا بأس بها من وقته و قد كان قد تحصل على أهلية اللاهوت لكنه لم يشتغل كقسيس بل زاول التدريس مثله في ذلك مثل كانط و شلنج.

---

1 نفس المرجع، ص577

2 المرجع السابق، ص 572

8-5-3 نظرية المعرفة

بكتابه " دائرة معارف العلوم الفلسفية " الذي ظهر سنة 1818 بدأ بالتدريس في جامعة هيدلبرج.

المذهب الفكري لهيجل يتكون من : الفكرة، الطبيعة و الروح ؛ فأساس فلسفة هيجل هي الفكرة و لها ثلاثة مراحل : القضية (la thèse)، نقيض القضية (l'antithèse) و التركيب (la synthèse)؛ فالفكرة هي أساس التفكير و الوجود معا و هي التي تعطي للعقل مادته و قد وَحَّدَ بينهما في فلسفته حتى إنه يدرس من نواح ثلاثة :

1 – يدرس في حالته المجردة، في المنطق؛

2 – يدرس في حالة تحققه في الكون، في الفلسفة الطبيعية؛

3 – يدرس في تحققه عن طريق الفكر و النشاط الإنساني، في فلسفة الروح.

المنطق هو ما وراء الطبيعة شيء واحد إذ يقول عبد الرحمان بدوي " إنه هو نفسه العلم الذي يدرك الأشياء في الفكرة، و هذه الأشياء تعبر عن ماهيات الأشياء، و بعبارة أخرى المنطق هو العلم الباحث في الماهيات العقلية[1]". بالموضوعية يجعل من الفكر يؤلف المبدأ الباطن للكون و لكن الكون جامد و إنما نشعر بأن النشاط الباطن للأشياء هو الفكر ؛ و هكذا يبين هيجل أن المعرفة هي علاقة جدلية بين الفكرة و العقل. بما أن المنطق هو نظام التعينات الخاصة للفكر فكل فلسفة (العلوم الفلسفية و فلسفة الطبيعة و فلسفة الروح) تكون منطقا، يقول بدوي " لأن المنطق هو الروح التي تسري فيها[2]".

و النظريات التي يعتمد عليها العقل المحض هي ثلاثة : 1 – نظرية الوجود ؛ 2 – نظرية الماهية ؛ 3 – نظرية التصور.

---

1 بدوي (ع) مرجع سابق، ص 580

2 نفس المرجع، ص581

و الوجود هو الفكرة الأكثر تجريدا و الوجود هو التغير و بمعنى آخر فإن الوجود يتحدد بالصيرورة أو الحركة التي توحد الوجود و اللاوجود " فالوجود و العدم مجردان خاويان".

أما نظرية الماهية، فهي مالا يقع تحت الحس، مثل الماء في حالة الثلجية و الماء السائل و بخار الماء ففي كل حالة يستتر الماء تحت صفة معينة "بوصفه في هوية دائمة مع ذاته[1]". فالعقل يمكنه أن يدرك ما ليس تحت الحواس، أي كل ما هو مستتر غير ظاهر و لا يقع تحت التجربة. فهيجل لا يولي التجربة أهمية كبيرة، لا ينكرها لكنه يعتبر الفكرة هي مبدأ الوجود.

و النظرية الثالثة تدرس التصور من ثلاث نواح ؛ فالتصور الذاتي، يشمل ثلاث لحظات : الكلي ، الجزئي و الفردي. فالتصور هو أساس الحكم و الحكم يدل على الانقسام الأساسي الذي يفصل الجزئي ؛ و التصور يصبح موضوعا على ثلاثة أشكال :

1 – الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى بعض ؛

2 – الكيميائية التي تتجاذب فيها الأشياء؛

3 – الغائية العضوية التي فيها تسود الغاية و توجه نشاط الأجزاء[2].

و هكذا ستتبين خصائص مفهوم الطبيعة عند هيجل.

9-5-3 مفهوم الطبيعة عند هيجل

يميز هيجل ثلاثة مستويات للوجود :

1 – عالم الأليات ؛

يمثل عالم الأليات العالم الجامد المتحرك من الأفلاك و الكواكب و الذي عناصره لا تفعل إلا بالجذب و الطرد، فتشكل الجاذبية "ميل المادة إلى

---

1 المرجع السابق، ص585

2 نفس المرجع، ص 587

الاستبطان، إنها النزوع إلى الذاتية و حركة الأجرام تبين بكل وضوح رياضيات الطبيعة الذي هي المظهر الأوسط للعقلية[1]".

2 - العالم الفيزيائي الكيمياوي ؛

مظاهر الفيزياء تتمثل في الأشكال التي تتخذ الفردية في الأشياء مثل الضوء و الصوت و الحرارة و الكهرباء.

أما الكيمياء فهي التي تمهد للوجود " فالفكرة التي كانت مغلولة في الآلة تتحرر شيئا فشيئا في العمليات الفيزيائية الكيماوية و تتحرر أكثر فأكثر في العالم العضوي (...) و الكائن العضوي يجد في العمليات الكيميائية شروط وجوده[2]".

3 - العالم الوضعي ؛

إن التضاد و التناقض شرطان من شروط الوجود، و الصراع من أجل البقاء شرط آخر من شروط الديمومة، إن الشيء يحمل في داخله التناقض الذي يسمح له بأن يحيا و بما أن الفناء يواجه الحياة فكل شيء يحمل في طياته بذور الموت و مقاومته مما يجعل الحيرة تصاحب الكائن العضوي باستمرار.

يتبين من كل ما قلناه أن الفلسفة التي تبناها هيجل فيما له علاقة بالطبيعة إنما جاءت لتخدم فلسفته في التاريخ، فالمرتبة العليا للوجود هي للكائن العضوي الذي يتحرر من الصراع بالتكيف أو بمبدأ التناقض الذي يعطي الديالكتيك دورها في صياغة التاريخ.

و أخيرا فإن الروح عنده هي بلوغ كمال الفكرة.

10-5-3 الروح و التاريخ

للروح عند هيجل معنيان ؛ الأول باطني و الثاني خارجي، و الذي يهمنا هو المعنى الخارجي إذ يتمثل في تحقيق الطبيعة في الوجود. فقد خصص لتجليات الروح في

---

1 نفس المرجع، ص588

2 نفس المرجع.

التاريخ أعمال بها يتوج فكره الفلسفي فقد " سعى إلى دراسة الروح في نتاجها الخارجي، أي في الأعمال الإنسانية من تاريخ و فنون و أخلاق معتادة [1]".

كما يقسم الروح إلى ثلاثة أنواع :

1 – الروح الذاتية ؛

في "تجليات الروح" يميز هيجل بين النفس التي هي موضوع الأنتروبولوجيا و بين الشعور الذي هو موضوع الفينومينولوجيا و الروح التي هي موضوع علم النفس.

2 – الروح الموضوعية ؛

قد تتكون الروح الموضوعية من الأعمال الإنسانية التي يبرز فيها الإنسان مظاهر وجوده المادي و المعنوي.

3 – الروح المطلقة.

أما الروح المطلقة فإنها تتجلى فى الفن و الدين و الفلسفة و هي المرتبة العليا التي تبلغها الروح المطلقة.

هذه الأنواع الثلاثة تتألف لتشكل الوجود الأسمى.

التاريخ عبارة عن الوسط الطبيعي للروح بحيث تكتمل في تحقيق العقل الذي هو جوهر الوجود بأكمله.

جريان الأحداث كما جرت هي خارجة عن إرادة الأفراد و إنما الأفراد يشكلون الأداة التي بها يتحقق التاريخ ؛ " فالتاريخ تطور و نمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك، إنهم يخضعون لأهوائهم و يرمون إلى تحقيق مصالحهم، و لكن الذي يحدث في نفس الوقت هو أن غاية ما بعيدة المدى قد تحققت لم يكونو على شعور بها و لم تكن قصدا من مقاصدهم، وهذا ما يسميه هيجل " خبث العقل الكلي المسيطر على التاريخ[2]" أو Les ruses de la Raison.

1 نفس المرجع، ص589

2 نفس المرجع، ص 592

الروح التي تتحقق في التاريخ هي روح الشعب، فالاصطدمات التي تقع و الحـروب التي تقوم بين الأنظمة ضرورية للتقدم و العظماء من الناس هـم الـذين يحققـون جزءا مـن تـاريخ النـاس باسـتلائهم عـلى صـيرورة الـروح الكليـة و توجيههـا حسـب مقاصدهم "و هم حين يحققون أطماعهم يحققـون في الوقـت نفسـه الغايـة التـي تتفق مع التصور الأعلى للروح[1]".

و الروح التي تسري في التاريخ ترمي إلى تحقيق الحرية، و قد اختلفت طبيعة الروح في الحضارات الشرقية التي كان، حسب هيجل، يطغـى عليهـا الحكـم الاسـتبدادي و الحضارة الجرمانية التي تحققت فيها الحرية في أبهى صورها، و" و أن حريـة الـروح هي الطبيعة الخاصة الجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان[2]".

11-5-3 السياسة و التاريخ

كان اهتمام هيجل بالسياسة اهتمام المواطن بما يدور حولـه مـن أحـداث، و خاصـة تلـك الأحـداث التـي عايشـها هيجـل في بـروز أمبرطوريـات و تحـولات عميقـة في المجتمعات الأوروبية.

كان هيجل ينادي في مقالاته السياسية إلى عدم الفصل بين النظري و العملي بحيـث أن الإرادة نوع من الفكر المعبر عنه في التاريخ أي في والواقع المعاش. فحسب بدوي فقد عبر هيجل عن نظرته السياسية في كتاب " مبادئ فلسفة القـانون " فـربط بـين السياسة و الأخلاق و علم نفس و الإرادة و فلسفة التاريخ.

كما اعتبر هيجل أن أول تحقق الروح الاجتماعية يكـون في الأسرة ثـم في المجتمـع المدني بحيث يتجمع النـاس وفـق مصـالحهم الخاصـة. أمـا التحقـق الثالـث فهـو الدولة ؛ و الدولة غايتها تنظيم المجتمع حتى يعيش الأفراد فيه من أجـل تحقيـق الحرية العينية العليا و ليس لتحقيـق الرخـاء للأفـراد. فيقـول هيجـل مـا يـلي : " الدولة هــي تحقيـق الفكـرة الأخلاقيـة. و الـروح الأخلاقيـة هــي الإرادة الظـاهرة المتميـزة الجوهريـة التـي تعقـل ذاتهـا. و الدولـة هــي تحقـق الحريـة العينيـة،

1 نفس المرجع، ص 592

2 نفس المرجع، ص 592

و الحرية العينيـة معناهـا أن الجزئيـة الشخصـية و مصـالحها الجزئيـة لهـا تطورهـا الكامل و اعترافها بحقها في نظام الأسرة و في نظام المجتمع المدني(...) "[1] .

و هكذا يظهر أن علم الاجتماع لم يأتي من فراغ و إنما مهدت له أفكار علـماء خاصـة في فلسفة التاريخ.

---

1 نفس المرجع، ص 594

الفصل الرابع

4-المفكرون الذين أثروا على صياغة علم الاجتماع

تمهيد

إن مساهمة عدد من المفكرين في تكوين الشروط المعرفية لظهور علم الاجتماع تتمثل في تحديد الاتجاه الفلسفي للنظرية السوسيولوجية عند أوغست كومت. فقد واجه رواد فكر الأنوار الفكر التقليدي و بقايا الفكر التيولوجي. انطلق فولتير من لاتسامح الكاثوليكية ليعتبر أن التسامح هو من الفضيلة الأخلاقية التي تمثل موضوع الفلسفة.

للتحولات الكبرى في مجال الدين أثر على الفكر بصفة عامة و على الفكر الاجتماعي بصفة خاصة. كما أن للفكر الأَنَسِي (L'humanisme) لما قبل الأنوار أهمية قصوى في توجيه الفكر إلى خصائص تثقيف الإنسان و أهميته الأنتولوجية. فقد مهد هذا الفكر إلى ظهور فكر الأنوار الذي كان يعتبر أن الإنسان هو مركز الحياة الاجتماعية و منطلق التفكير من حيث هو خير لا بد من المحافظة على خصائصه الثقافوية. في حين جاء فكر الأنوار ليعيد النظر في النظام الاجتماعي، الديني و السياسي، كما جاء ليعيد الاعتبار إلى الإنسان و تنشيط قدراته الخلاقة الطيبة.

أما ديكارت و فرانسيس بيكون فقد مهدوا لعلم الاجتماع بتحديدهم للمنهج العملي و العقلي الذي ستعتمد عليه قواعد البحث الاجتماعي، بينما مثل ماكيافيلي نقطة تحول الإرادة السياسية في تسيير أمور الدولة.

1-4 ماكيافيلي و الفكر السياسي ما قبل الأنوار(1469 – 1527 م)

من الذين أثروا في الفكر الاجتماعي بقوة خاصة في علم الاجتماع السياسي يمكننا ذكر ماكيافيلي.

ولد ماكيافيلي في إيطاليا في عصر النهضة، عايش أحداث الحياة الاجتماعية من حيل و أنانية و رأى طبيعة العلاقات السائدة بين الدول من خلال الوظيفة التي كان يشغلها في حكومة فيرنتسه سنة 1498 و كاتبا في لجنة الحرية و السلام، و

في لجنة تنفيذية تعنى بالشؤن الداخلية و العسكرية و الخارجية لمدة أربعة عشر سنة، تأثر بكل هذه التجربة العملية و الحياتية بحيث دخل السجن لما تغير الحكم في فيرنتسه و من ثمة تكون لديه تصور معين للعلاقات الاجتماعية و لدور السياسة في الحياة العامة و الخاصة. فألف سنة 1513 اشهر كتاب له و هو" الأمير".

ناقش موضوع هذا الكتاب نظرية عملية في السياسة، و أهم فكرة هي كيف يمكن الحصول على السلطة؟ معتبرا أن الغاية تبرر الوسيلة، بحيث إنه لم يعير أي اهتمام للناحية الأخلاقية، لأن الهدف هو المصلحة الشخصية، و مثال في ذلك التجارة التي كانت عاصمتها فيرنتسه، كما يذهب إلى تفسير ذلك عبد الرحمن بدوي[1].

من كتبه كذلك كتاب "المقالات" الذي نشر سنة 1532 في نفس الوقت الذي نشر فيه "الأمير" و كتاب "تاريخ فيرنتسه" نشر في نفس السنة وكتب أخرى.

1-1-4 الإنسان في منظور ماكيافيلي

أول فكرة هي أن الإنسان هو الإنسان نفسه في كل الأزمنة و في كل مكان و أن الإنسان في طبعه الشر، فهو شرير بطبعه.

أن الإنسان ذو شهوات لا حد لها و على رأس الشهوات حب الذات و الرغبة في البقاء كما أن هذا الإنسان يمضي مع مصلحته و لا يتحرك إلا إذا كانت له مكافأة عاجلة.

من الصفات التي يحصيها عبد الرحمن بدوي ، حب الإنسان للتقليد و محاكاة الأشخاص ذوي السلطة، و أن هذا الإنسان صلب الطبع بحيث إنه لا يتغير بسهولة بعد أن تحكمت فيه عاداته.

من أسباب التعاون بين بني البشر توجد الأحوال الطارئة من الكوارث الطبيعية أو الحروب، يكتب عبد الرحمن بدوي ما يلي : "ثم إن الناس لما تهددهم البيئة

---

1 بدوي (ع)، مرجع سابق، ص464

الطبيعية أو العدوان، فإن رغبتهم في المحافظة على أنفسهم تدفعهم إلى التعاون فيما بينهم، بل و إلى سلوك مسلك الفضيلة : فيتحلّون بالشجاعة و روح البذل و التضحية بالنفس و المال[1]".

فالمجتمع هو الذي يغير الطبيعة الشريرة للإنسان إلى طبيعة خيرة و فاضلة، تماما على عكس ما قال به روسو. فالإنسان قابل للتغير الإيجابي عن طريق التربية الاجتماعية.

2-1-4 السياسة

إن من غايات السياسة العامة هي جلب الرفاهية للمجتمع و لا يأخذ في عين الاعتبار الجانب الأخلاقي، على الساسة أن يحققوا غاياتهم بأي وسيلة كانت ؛ فالغاية تبرر الوسيلة " إنما الأمر عنده هو أنه لا محل للاحتكام إلى الأخلاق في تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاح وحده، أي تحقيق المنفعة العامة و الأمن و الرفاهية للمجتمع بوصفه كلا[2]". الحياة ، كل الحياة تقوم على الصراع بين السلوك الايجابي و الحظ الذي قد لا يحالف الإنسان في هذه الحياة.

الصراع طبع ثابت في المجتمعات الإنسانية و خاصة الصراع القائم بين عامة الناس و العظماء و الأقوياء، و تبدو لنا هنا نظرة طبقية لكن قائمة على بعد سياسي و هو السيطرة. " و هذا النزاع ليس فقط أمرا طبيعيا، بل يمكن أيضا تحويله إلى أمر نافع للمجتمع، يحقق أغراضا اجتماعية مفيدة. و هذا النوع من النزاع موجود في الدول الفاضلة كما هو موجود في الدول الفاسدة. و الفارق بينهما ليس في وجوده فيهما، بل في صفة النزاع ؛ فالنزاع في دولة فاضلة يأخذ مكانه داخل حدود معلومة : إنه يتحدد بالعمل الوطني للخير المشترك الذي يتجاوز المصالح الشخصية الضيقة، و بالرغبة في احترام القانون و إطاعة

1 نفس المرجع، 464

2 نفس المرجع.

السلطة، بكراهية استخدام العنف و اللجوء إلى الوسائل غير القانونيـة[1]" أمـا الدولـة الفاسدة فيعيش كل واحد لنفسه كما يضعف الوازع الديني و تذوب فيها الواجبات الوطنية و تزداد الأحزاب و تضطرب الحياة العامة بوجود كثرة المؤامرات.

بالإضافة إلى تقسيم الدولة إلى فاضلة و فاسدة يعتبر ماكيفيلي أنه يوجد نـوعين مـن أنواع الحكم و السلطة : السلطة الملكية و السلطة الجمهوريـة. " و الملكيـات يمكـن أن تكون محدودة (كما في فرنسا)، أو مطلقة استبدادية (مثل تركيا)، أو طغيانية (مثل سرقوسة في صقلية). و الجمهوريات يمكن أن تكـون جماهيريـة (مثـل أثينـا) أو متوازنـة (مثـل رومـا). و يوجـد نمطـان مـن الجمهوريـات المتوازنـة : الارسـتقراطية (البندقية)، و الديموقراطية (رومـا) (...)." و يوجـد نـوعين مـن الحكومـات ظهـرا في فيرنتسة و هما : الأليغرشيات (حكم الأقليات) و الملكيات الاستفتائية[2]، بالطبع هـذه الأحكام تعود إلى الوضع في عصر ماكيافيلي..

هكذا يتبين مدى تأثير ماكيفلي على الفكر الاجتماعي بصفة عامـة و تـأثير في الفكـر السياسي بصفة خاصة.

إن التواصل المعرفي منذ بداية التاريخ المدوَّن إلى ماكيفيلي و إلى يومنا الحالي إنما هو سلسلة متواصلة من الأفكار و الأفكار المضادة. فالنقاش لا يدور حول صلاحية هـذه النظرية أو تلك بقدر ما يدور حول تأثيرها في الفكر عموما ؛ و هذا ما حصل بالفعل مع كاكيفلي، إنه أثر تأثيرا قويا ليس فقـط عـلى الفكـر و إنمـا كـذلك عـلى الممارسـة السياسية مما له أثره على الفكر السوسيولوجي و خاصـة علـم الاجـتماع السـياسي ؛ من ذلك أن "كلا من علمي الاجتماع و السياسـة يتبنيـان نظـرة تكـاد تكـون شـاملة للتنظيم الاجتماعي، خصوصا و أن هناك عددا غير قليل من علماء السياسة يؤمنـون بتبعية الواقع السياسي للواقع الاجتماعي، و من هنا يعملـون عـلى تحليـل الظـواهر السياسية في ضوء البناء الاجتماعي للمجتمع ككل [3]".

---

1 نفس المرجع، ص 465

2 نفس المرجع.

3 الفوال (صلاح مصطفى)،علم الاجتماع و العلوم الاجتماعية، عالم الكتب، بيروت 1982.

2-4 روني ديكارت (1596 م -1650 م).

كان روني ديكارت ينتمي إلى عائلة ثرية، لما شبَّ و بلغ سن الحادية عشرة من عمره أدخله أبوه إلى مدرسة اليسوعيين فلما بلغ سن السادسة عشرة من عمره تركها و حام في العالم ينتقل من بلاد إلى أخرى. في النهاية استقر في هولندا لكنه لم يبق في مدينة واحدة و إنما كان ينتقل من مدينة لأخرى. في هولندا ألف ديكارت مجمل كتبه منها : "بحث في العالم أو النور" سنة 1633 م و "مقال في المنهج" سنة 1637 م و كتاب "مبادئ الفلسفة" سنة 1644 و كتب أخرى.

1-2-4 فلسفته

بعد أن أثبت وجود الله، أقام الدليل على وجود العالم الخارجي المتمثل في الطبيعة. و يبرهن على ذلك بقوله : " فبعد أن أقمنا الدليل على وجود الله و أثبتنا له جميع صفات الكمال و من بينها الصدق فيجب ألا يعترينا الشك في وجود الكائنات الخارجية لأن لو كانت وهما لترتب على ذلك أن يكون الله خادعا لأنه هو الذي أمدنا بتلك العقول الخادعة[1]".

يقسم ديكارت الأفكار التي يعتمد عليها الإنسان في استنتاجاته إلى ثلاثة أجزاء : أفكار كَوَّنَاها بأنفسنا ؛ و ثانية اكتسبنها من العالم الخارجي و ثالثة فطرية فينا. و يقول ديكارت :" فإذا أردنا أن نجنب أنفسنا الخطأ وجب أن نكون حذرين غاية الحذر بالنسبة للأفكار التي نكونها بأنفسنا و يجب أن نلم بكل جوانبها و أطرافها لأننا إن كوناها ناقصة وقعنا في خطأ لا ريب فيه[2]". يضيف الكاتب شارحا طبيعة الأفكار و تجنب الخطأ قائلا ما يلي : " و فيما يتعلق بالأفكار المكتسبة من العالم الخارجي يجوز لنا أن نؤكد أن أفكارنا تقابل أشياء واقعة في العالم الخارجي إلا أن هذا التقابل بين أفكارنا أو تلك الأشياء الموجودة في الخارج قد تطابق و قد لا تطابق." و يضيف"أما النوع الثالث من الأفكار و التي سميناها بالأفكار الفطرية

1 د.الموسوي (موسى) فلاسفة أروبيون من ديكارت إلى برجسون، دار المسيرةن دون تاريخ ، ص 16.

2 نفس المرجع السابق ص 17

فلا يخشى منها ضرر لأنها لا تـؤدي إلى الخطـأ إطلاقـا فهـي متصـلة بطبيعـة العقـل اتصالا وثيقا بحيث يستحيل فصلها عنه إنها هي القوة الفطرية التي بها يتم التفكير فلا يمكن أن تكون الأفكار الفطرية خطأ و من هنا كانت فكرتنا عن وجود أنفسنا و فكرتنا عن وجود الـلـه صحيحتين لأنهما فطريتان و لأنهما واضحتان جليتـان تامتـان ما يكون الوضوح و الجلاء و التمام [1]".

من هنا يعتبر ديكارت الحواس سـببا في حـدوث الخطـأ " لأن المعرفـة التـي تؤديهـا الحواس، على الـرغم مـن عمـق جـذورها فينـا، هـي معرفـة زائفـة حافلـة بالأفكـار السابقة التي تتدخل في ذلك كل محاولة علمية للمعرفة[2]".

لكن ليس معنى هذا أن ديكارت ينكر كل معرفة حسية، إذ يقول : "على الرغم مـن أن الحواس تخدعنا أحيانا فيما يتعلـق بـالأمور الصـغيرة جـدا و البعيـدة جـدا، فـإن هنـاك أمـور أخـرى يسـتحيل أن ينالهـا الشـك عـلى الـرغم مـن أنهـا مسـتمدة مـن الحواس[3]".

يبدو هكذا أن ديكارت قد مهد لدراسة الظواهر الطبيعية (العـالم الخرجـي بلغتـه) كما يتبناها أوغست كومت. أمـا فـيما يتعلـق بالعقلنـة الديكارتيـة فإنهـا تتمثـل في القواعد الأربعة التي وضعها ديكارت و هي كما يلي :

1- تتمثل القاعدة الأولى في ألا يُقبل أي شيء على انه حقيقي إلا إذا تبين انـه كـذلك بيقين ؛

2- أن تقسم كل مسألة تصادف الباحث ما وسعه التقسيم و ما لزم لحلها على خـير وجه ؛

3- أن يسير الباحث بأفكـاره بنظـام فيبـدأ بأبسـط الموضـوعات و أسـهلها معرفـة و يرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيبا ؛

1 المرجع السابق ص 18

2 بدوي (ع)، مرجع سابق، ص 493-494

3 المرجع السابق ، ص 494

4- أن يقوم المفكر في كل مسألة بإحصاءات شاملة سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في عناصر المسألة بحيث يتحقق أنه لم يغفل شيئا [1].

و تشير القاعدة الأولى إلى أنه يتحتم على المفكر أن يتخلص من الأفكار المسبقة و لا يسلم إلا لما هو يقيني. و اليقيني يتصف بالوضوح و التَمَيُّز.

بينما تشير القاعدة الثانية إلى الرجوع إلى العناصر المكونة للمسألة المدروسة.

أما القاعدة الثالثة فتقول أنه على الباحث أن يبدأ من البسيط و يمضي إلى النتائج بالتدرج، شيئا فشيئا حتى يعيد بناء المسألة.

يقول ديكارت فيما يتعلق بالمسألة الرابعة ما يلي : " من أجل إتمام العلم لا بد للفكر أن يستقرئ – بحركة مستمرة غير منقطعة – كل الموضوعات التي تنتسب إلى الغرض الذي يريد الوصول إليه، و أن يلخصه بعد ذلك في إحصاء منهجي واف ".

في مدرسة La flèche في بداية مشواره التعليمي أستهوت الرياضيات على فكر ديكارت و كان يرى فيها العلم الذي يؤدي إلى اليقين. فالرياضيات تؤدي إلى نتائج يقينية لأنها تعتمد على التحليل كوسيلة منهجية للوصول إلى النتائج الصحيحة.

هذه الطريقة هي التي أوحت لديكارت بجمع القواعد الأربعة في طريقة واحدة للتفكير.

المنهج عند ديكارت هو " أنه مجموع من القواعد اليقينية السهلة، التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء أنه لن يحسب الباطل حقا و أن يصل إلى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون أن يبدد جهود عقله في غير طائل منميا معرفته في تقدم مستمر[2]".

أضاف ديكارت إلى العلم مبدأ الشك، لم يكتشفه اكتشافا إذ سبقه إليه أبو حامد الغزالي، لكنه و ضعه في إطار منهجي شامل. فمن خلال الكوجيتو (cogito)

---

1 موسى موسوي، مرجع سابق، ص 10

2 بدوي (ع) المرجع السابق، ص 493

يدعونا ديكارت إلى عدم التسليم للحواس كما سبق. و يجعل من الفكر أساس المعرفة و من الأنا المفكر قاعدة التفكير اليقيني.

تنقسم الديكارتية إلى ثلاثة طبقات : 1 - الديكارتية المنهجية و تعتمد على التسليم فقط للبداهة العقلانية ؛ 2 – الديكارتية العلمية و تعتمد على النظرية الميكانيكية ؛ 3 – الديكارتية الميطافيزيقية و التي تعتبر أن وجود التفكير لدى الإنسان هو أول اليقينيات.

2-2-4 الأخلاق عند ديكارت

أن النفس و الجسد جوهران متصلان و متلازمان إلا أن الجسم خاضع لقوانين الطبيعة بينما النفس تتأثر بما يحدث و يصيب الجسم ؛ من هذا الاعتبار أولى روني ديكارت لميول النفس و أحوالها و أخلاقها اهتماما بالغا إلى الحد أنه اعتبر علم الأخلاق العلم الأول و رأس الحكمة. و قد جعل من الأخلاق فرعا رئيسيا من فروع العلوم إلى جانب الطب و الميكانيكا ؛ يقول فضل اللـه " و هذه العناصر، تذكرنا و لا شك ، بوجهة نظر الفلاسفة الذين يربطون ما بين العلم و الفضيلة ؛ و يرون أن الحكمة و مختلف الفضائل، إنما هي ثمرة اكتساب العلوم و المعارف المختلفة[1]".

علاقة العقل بالخير وطيدة إذ هو الذي يعرفه بفضل المعرفة المحصل عليها في مختلف مجالات الفكر، و الإنسان قادر على التحكم في انفعالاته عن طريق العقل المميز للخير و للشر؛ و من هذه الانفعالات يوجد الحب، البغض، الفرح، الحزن، الرغبة و التعجب.

وحتى يكون الإنسان سعيدا بفضل أخلاقه، عليه أن يبني سلوكه على القواعد التالية :

" القاعدة الأولى: ينبغي على الفرد أن يمتثل للقوانين السائدة في مجتمعه و أن يحترم عادات أهله و تقاليدهم"؛

---

1 فضل اللـه (مهدي)، مرجع سابق، ص 167.

القاعدة الثانية: عليه أن يكيف سلوكه على ما أجمع عليه العقلاء في مجتمعه؛

القاعدة الثالثة: يدين بدين قومه و لا يخالفهم في ذلك؛

القاعدة الرابعة : أن يكون واثقا من سلوكاته و لا يتردد ؛

القاعدة الخامسة: أن يحكم عقله للحد من رغباته و ميوله [1]؛

يتبين هكذا سواء من خلال إثبات إمكانية الرجوع إلى الاعتماد على بعض من العلم الذي يحصل عليه الباحث عن طريق الحواس أو عن قواعد التفكير العلمي اليقيني أن ديكارت قد ساهم في التمهيد للفلسفة الوضعية كما جاء بها أوغست كومت. يبقى أن نظيف الدعامة الثانية التي اعتمد عليها كومت و المتمثلة في التجربة كما قال بها فرانسيس بيكون

3-4 فرانسيس بيكون (1561 م – 1626 م Francis Bacon)

أُدخل فرنسيس بيكون عندما بلغ السن الثانية عشر من عمره إلى جامعة كمبرج فأظهر فطنة و ذكاء كبيرين مما لفت إليه الأنظار. بعد وفاة أبيه درس القانون فصار محاميا ثم عضوا في مجلس العموم البريطاني. مؤلفاته كثيرة تتلخص في المسائل التالية كما صنفها عبد الرحمان بدوي[2]:

1- الدعوة إلى تقدم العلم و كذا تصنيف العلوم و تحديدها؛

2- المنهج العلمي

3- جمع المواد ؛

4- الفلسفة بعامة و السياسة ؛

1 نفس المرجع، ص 172-173.

2 بدوي (ع) مرجع سابق، ص394

4-3-1فكره

رأى بيكون أن العلم لا بد و أن يقوم على دعامتين و هما الملاحظة و التجربة بينما تكمن غاية العلم في تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة أي أن يكون نافعا، و هنا يلتقي كومت و بيكون في المنفعة بحيث أن غاية العلم عند أوغست كومت هي التنبأ ثم الحركة (L' action)[1].

كما يلتقي فرانسيس بيكون مع أوغست كومت في أن الفلسفة القديمة (الميطافيزيقيا عند كومت) لم تعد قادرة على تفسير الطبيعة و لا بد من إعادة النظر في تصنيف العلوم و لأجل هذه الغاية يضع بيكون معالم منهجية للوصول إلى إصلاح الفكر منها :

1- وضع تصنيف للعلوم الموجودة ؛

2- تقرير المبادئ الأساسية لفن تفسير الطبيعة ؛

3- جمع المعطيات التجريبية من المشاهدة ؛

4- إجراء التجارب ؛

5- استخدام الاستقراء ؛

6- تقديم شواهد لبيان نجاح هذا المنهج العلمي الجديد ؛

7- وضع إثبات بالتعميمات التي يمكن استقراؤها من دراسة الظواهر في الطبيعة؛

8- وضع فلسفة شاملة في الطبيعة[2].

هذا ما قام به أوغست كومت كذلك من خلال دروسه في الفلسفة الوضعية.

يتبين من خلال هذا العرض الوجيز لأهم الأفكار العلمية لفرانسيس بيكون أنه قد ترك بصماته في الفكر و الفلسفة الأوروبية. و يعترف أوغست كومت أنه

---

1 Comte (Auguste), philosophie des sciences, (textes choisies par Jean Laubiet), Paris Puf 1974, p 27.

2 بدوي (ع) مرجع سابق، ص395.

اعتمد على الفكر البيكوني و الديكارتي لبناء منهجه القائم على التجربة و على العقل.

4-4 ذبول الفكر الديني

إن ذبول الفكر الديني بدأ بعصر النهضة (La renaissance) ثم عصر الإصلاح (La réforme).

بدأت النهضة الأوروبية في إيطاليا مع مطلع القرن الرابع عشر" و كانت الخاصية الرئيسية التي هيمنت على هذه النهضة، و التي تناولت كل الميادين، و شملت كل الأفراد، من مختلف القطاعات، هي النزعة التحررية، سواء من قبل الحكام أو المثقفين أو عامة الناس[1]". هذا ما يدل على الحركة الاجتماعية العميقة في المجتمعات الاروبية.

كانت الكنيسة الكاثوليكية مهيمنة على كل جوانب الحياة السياسية في تدخلها في توجيه السياسات الوطنية، و العلوم بحيث كانت تصدر حكمها على النظريات الفلسفية بتكفير أهلها و الحجز عليهم، كما حكمت على العلوم الطبيعية التي لم توافق نتائجها الكتاب المقدس بالكفر و قد حاكمت جاليلي (Galilée Galiléo – 1564-1642) لما قال بأن الأرض تدور. و حتى تأثيرها على العامة و استغلال إعتقادهم الديني فجعلتهم يرزخون تحت سيطرة الكنيسة ماليا و أخلاقيا و اجتماعيا.

فبعد التحولات التي ادخلها مارتن لوثر (Martin Luther – 1483 -1546) على الدين برفضه أولا لما سمي "بصكوك الغفران" و باصداره لقوانين الخمسة و التسعون التي أسس عليها "البروتستنتية (Protestantisme)". و على أساس هذا الإصلاح الشامل و العميق في أوروبا مع كلفين (Jean Calvin – 1509-1564) كذلك الذي أقام دولة على أساس المبادئ الدينية المنقحة من الأباطيل الكاثوليكية، تم تحول عميق في كل أوروبا. وبظهور الوطنيات بين عهدي النهضة

---

1 فضل الله (مهدي)، فلسفة ديكارت و منهجه –نضرة تحليلية و نقدية، ط 2، دار الطليعة، بيروت 1986، ص 61

و الإصلاح تسارع تدهور سلطة الكنيسة على المجتمعات الأوروبية و فقدان هذه السلطة تماما في ألمانيا و بريطانيا.

قد بدأت هذه الإصلاحات العميقة في الفكر الديني مع كل من إرازم (Erasme – 1469-1536) و أوكام (Ockham) الذي نادي مبكرا بفصل الدين عن السياسة كما نادى بفصل الدين عن الفلسفة، و هو واضع أسس مذهب الأسمية الفلسفية (Nominalisme).

كما أنه قد ساد في هذه المرحلة فكر سياسي مثالي عند البعض و واقعي عند البعض الآخر.

أما فيما يتعلق بالفكر المثالي فنجد كتاب طوماس مورThomas More بعنوان utopia يدعو إلى إسقاط النظام الملكي و تعويضه بالنظام الجمهوري راسما مجتمعا مثاليا يخلو منه البؤس و الصراع. كما نجد في نفس هذه الفترة كمبانيلا Campanella الذي كان ينادي إلى أنشاء مجتمع خال من الظلم في كتابه "مدينة الشمس" كما نادي فرانسيس بيكون (1561 – 1666 م) في كتابه "مدينة العلم الفاضلة" إلى مجتمع خال من التنافس بفضل إنتاج كل ما يحتاج إليه المواطن الذي يستهلك كل ما ينتجه " و قد تنتفي أسباب الحرب و الصراع من مدينة يحكمها العلماء و المفكرون [1]". هذا الكلام يشبه ما قاله افلاطون بالإضافة إلى ما سيقوله كومت في القرن التاسع عشر.

قسَّم علي الحوات الفكر الاجتماعي الذي يلي فترة خروج أوروبا من ظلام القرن الوسيط بفضل تأثير الحضارة الاسلامية إلى أربعة محاور و هي كما يلي :

1 – الفلسفة التعاقدية و هو تيار فلسفي سياسي.

2 – أصحاب فلسفة القانون.

3 – أصحاب فلسفة التاريخ.

---

1 الحوات (علي)، مبادئ علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، ط2، الأسكندرية 1995، ص 80

4 - أصحاب النظريات و الاتجاهات الاشتراكية.[1]

أما فيما يتعلق بفلسفة التعاقد التي اعتمدها هوبس (1588 - 1679) والذي بنى نظرية اجتماعية و سياسية تتصل بالدولة و قوامها نلخصها فيما يلي :

1 - يعتبر الفرد أساس التشريع السياسي.

2 - دفاع الناس عن مصالحهم الخاصة أساس التعامل السياسي.

يتجلى لنا من هاتين النقطتين كيف أن المبادئ الفلسفية هي التي توجه الفكر السياسي و الاجتماعي. إن العقد الاجتماعي موقف فلسفي وجودي قبل أن يتحول إلى فكر اجتماعي خال من ترسبات الفلسفة.

بالاضافة إلى هوبس نجد جان لوك (1632 - 1704) في قائمة الذين بنوا فكرهم علي التعاقد السياسي. و فلسفته تقوم على الدعائم الفكرية التالية :

1 - إن الطبيعة الاجتماعية تستدعي التعاقد الاجتماعي.

2 - يقوم التعاقد على القانون.

3 - القانون الطبيعي أسبق من القانون المدني أو الوضعي.

4 - ضرورة وجود سلطة مهيمنة حتى تستقر الأوضاع.

5 - حصر السلطة بين يدي شخص واحد يكون طرفا في التعاقد.

نرى إذن كيف أن البعد الفكري القائم على فلسفة العصر التي تُبنى كلها على مفهوم الطبيعة تسيطر على عمل كل من هوبس و لوك. قد قامت هذه الفلسفة على التقابل بين القائلين بمبدأ القانون الطبيعي و ممن اعتبروا أن تدخل الإنسان في مسار التاريخ إنما هو الذي يجعل الإنسانية تتقدم، و يُختصر هذا في التقابل بين الطبيعة و الثقافة.

---

1 نفس المرجع، ص 81.

5-4 نقد الفكر السابق لعصر التنوير.

إن الفرد في المجتمع هو أساس النظام الاجتماعي إذ هو سابق عن المجتمع، فما المجتمع إلا مجموع الأفراد الذين لهم مصالح مشتركة. الصفة البارزة للفرد هي عقلانيته التي تنفي عنه ميله العاطفي؛ إذ العقل هو الذي يتحكم في الوجود، بينما النظم الاجتماعية جاءت لتكبل الفرد في صياغة فكرية و عاطفية تجعل منه طفلا لا يعي مصالحه؛ و هذه فكرة أساسية قام عليها فكر الأنوار.

الإنسان إذن يعرف التقدم المطلق و الكمال، الأمر الذي يحمله المسؤولية على مسار التاريخ؛ يمكن أن يحدد اتجاهه و أن يعطيه محتوى يتناسب و كمال عقله. لكن عوض هذا فقد كان المجتمع قد أفسد طباع الإنسان من خلال التربية كما جاء في فكر روسو.

إن توجيه الفكر إلى مسائل فلسفية مثل اعتبار الإنسان مصدر الخير عند روسو و أن العقل هو ممحص المعرفة و ذلك باعتباره قادر على الوصول إلى معرفة صادقة و يقينية من المسائل الأساسية في الفكر السابق لعصر الأنوار.

6-4 أثر فكر التنوبر على المجتمع الفرنسي

بدأت الثورة الفرنسية صراعها في مجال الفكر حيث تواجهت أفكار فولتير و روسو مع أفكار دي مستر. فقد نادي هذا الأخير بضرورة الحفاظ على النظام الملكي في حين نادى فولتير من قبله بتغيير النظام الاجتماعي بأكمله. فلما قامت الثورة "الإديولوجية الأولى" كما يكتب عودة[1] انتشر مبدؤها بسرعة في كل أوروبا. و لكن في فرنسا ذاتها سمحت بالإسراع بإعادة النظر في العلوم و من ثمة جاءت فكرة سان سيمون ثم بعده أوغست كومت بإعادة النظر في المنظومة الفكرية بأكملها خاصة و أن العلاقة بين الفكر و المجتمع فكرة قائمة في فكر التنوير. بالطبع لا سان سيمون و لا كومت كانوا ثوريين و إنما استغلوا الاضطراب الحاصل في المجتمع لإعادة بلورة فلسفة تصلح لتنظيم المجتمع وفق مبادئ رأوها سليمة. يقول محمود عودة ما يلي : "لقد كانت الأثار الاجتماعية الواسعة المدى

---

1 عودة (محمود) مرجع سابق، ص 82

للثورة الفرنسية واحدة من المصادر التي مهدت بشكل مباشر لنشأة العلم الجديد (...)"[1].

بُني فكر التنوير على دعامتين: الأولى مرتبطة برفض السبب الأول في وضع العلوم و أن البحث يكون نسبيا و ليس مطلقا، أما الفكرة الثانية فإنها تتمثل في رفض الميتافيزيقيا التي بني عليها الفكر القديم. و مفهوم المتافيزيقا يعني كل فكر غير" تقدمي" و غير وضعي.

7-4 فولتير (1778 - 1694 - François Marie Arouet de Voltaire)

لما بلغ فولتير سن التاسعة من عمره دخل كلية لويس لو جران(Louis Le Grand) التابعة لليسوعيين. فواصل الدراسة فيها إلى سن السابعة عشر و قد أراد أبوه أن يتابع دروسا في الحقوق لكن الولد لم يتبع نصيحة أبيه و شرع في العمل في حاشية سفير فرنسا بهولندا. كما دخل مسابقة شعرية لم ينجح فيها فهجا الفائز بقصيدة اشتهر اسمه بها كما هجا الوصي على العرش، دوق أورليان Duc d'Orléans ثم أعاد هجاءه سنة 1717-1718 فأُدخل السجن لمدة أحد عشر شهرا.

أتم فولتير ملحمتة شعرية حول هنري الرابع لكن السلطات منعت من نشرها بسبب تمجيد البروتستنتية و التسامح الديني، لكن رغم هذا المنع فقد استطاع أن ينشرها سنة 1723 في روان (Rouen) و كان عنوانها : العصابة و هنري الكبير.

نال الشهرة بعد ذلك و حضي بالقبول في البلاط الملكي لكن سرعان ما تغير عليه الحال فأُدخل السجن مرة ثانية و لم يفرج عليه إلا بشرط أن يغادر فرنسا إلى انجلترا حيث تعرف على مشاهير الشعر مثل ألكسندر بوب (Alexandre Pope) و أصحابه. يقول بدوي عن هذه الفترة ما يلي : " وهنا في انجلترا تعرف إلى الشاعر الإنجليزي الكبير الكسندر بوب و أصحابه، كما تعرف إلى شخصيات عظيمة المكانة في انجلترا آنذاك. و بدأ في قراءة شكسبير و ملتن و درايدن و بتلر و مؤلفات بوب و أدسون مسرحيي عصر الإعادة Restoration (إعادة الملكية إلى

1 نفس المرجع، ص 83

انجلترا). كذلك اهـتم بفلسـفة لـوك و فزيـاء نيـوتن، و أفـاد مـن المؤلهـة الإنجليـز English deists في نظراته الدينية[1]."

عاد إلى فرنسا سنة 1729 و اشترى قسائم يناصيب حكـومي و تـاجر فى القمـح مـما وفر له ثروة طائلة و تعرف إلى السيدة دي شاتلي و أقام في قصر زوجها حيث كتـب مسرحيـات "محمـد" سـنة 1734 و " مـيروب " سـنة 1734 كـما كتـب " رسـالة في الميتافيزيقا " و كتاب " أخلاق الأمم و روحها " و كتاب " عناصر فلسفة نيوتن " سنة 1738.

كتب مواد فلسفية و دينية في الأنسكلوبديا الفرنسية التي كـان يشرف عـلى نشرهـا ديدرو و دالمبير كما شرع في نشر كتابات ضد التعصب الديني و " ضد الـدين بوجـه عام ".

1-7-4 فلسفته

إن الفلسفة هي حب الحكمة، و الفيلسوف حكيم و ذو أخلاق لأن الفلسفة تقتضي أن يكون الفيلسوف صاحب فضيلة فيقول فولتير أن " كل الفلاسـفة اتصـفوا بهـاتين الصفتين (الحكمة و الحقيقة) ؛ لا يوجد أحد منهم في العصر القديم لم يعط النـاس المثل على الفضيلة، و دروسا في الحقائق الأخلاقية[2]".

كان لفولتير موقف صارم باتجاه مؤسسي الـديانات الطبيعيـة مـن أمثـال زردشـت و هرمس و أورفيوس القديم، " إنهم لم يكونو فلاسفة، بل كانوا كذابين ذوي فطنة "

إن اهتمام فولتير كان باتجاه ثلاثة عوالم متميزة وهي الدين، التاريخ و العدالـة. أمـا الدين فقد كان يرى ضرورته و لكن خال مـن السـيطرة الكنسـية التـي كانـت تمثـل أبشع صور التدين و عدم التسامح فكان يقول متوجها إلى الـلـه : " لست مسيحيا و لكن لأُحِبَك أحسـن". لكـن هـذه العاطفـة تحولـت ضـد الكنيسـة في ندائـه الشـهير " Ecrasez l'infâme ". أمـا التـاريخ فقـد كـان يـراه ضروري لتبيـان الحقـائق

1 بدوي (ع) مرجع سابق ، ص 202

2 المرجع السابق، ص 203

البشرية، والذي يهمه في التاريخ هو الروح السارية ضمن تحول العقل البشري في معرفته و علومه، أما العدالة فإنها تمثل محور صراعه مع الحياة من أجل فرض التسامح في كل مجالات الحياة.

تنحصر الفلسفة عند فولتير في الأخلاق و أن الحكمة الصينية هي الفلسفة و النموذج الأول لها، و أن التسامح الديني هو الفضيلة الأولى.

من أعمال الفيلسوف أن ينتقد الدين و أن يبني فكره على الأخلاق وأن " اهتمام فولتير ينصب على الأخلاق في المجتمع و في العلاقات بين الناس : فدعا إلى توفير سعادة كل فرد في المجتمع، و إلى التسامح، و إلى توفير العدل بين الناس قدر المستطاع و إلى نبذ كل ألوان التعصب، و إلى توفير الحرية : السياسية، و الفكرية [1]".

يتبين مما سبق أن فولتير قد وضع الدعائم الفكرية للتغير في النظام الاجتماعي و السياسي في فرنسا، كما أنه مَتَّنَ قواعد الفلسفة الوضعية حتى تبني نسقها وفق نفس تلك الدعائم و التي تتلخص في أن العقل قادر على تصحيح الاعتقاد الديني الذي كان سائدا في أوروبا، و أن غاية الفكر و الفلسفة (العلم في لغة الوضعيين) قادرين على إسعاد الإنسان بنشر الفضيلة، و أهم مبدأ استغله أوغست كومت هو ضرورة وجود اعتقاد ديني عقلي يتوصل إليه الإنسان بإعمال فكره.

4- 8 جان جاك روسو (Jean jacques Rousseau - 1712-1778)

ولد جان جاك روسو من أب فرنسي " إسحاق " صانع ساعات و من أم سويسرية "سوزان " أديبة و فنانة بنت أحد القساوسة. توفت والدته بأسبوع بعد ولادته بسبب مضاعفات الولادة. كفلته عمته لكنها لم تهتم به أهتماما كبيرا وإنما تركته للأهواء، فيسرق و يكذب مما كان له الأثر الأكبر على حياته عامة و في ما كتبه للمشاركة في المسابقة التي نظمتها أكاديمية ديجون (Dijon) خاصة.

---

1 نفس المرجع، ص 207

كان جان جاك روسو بطيء النضج بحيث لم يكن له إنتاج قبل أن يطلع على المسابقة في جريدة Le Mercure de France سنة 1749. كان أهم اهتمامه بالموسيقى لكن بعد المشاركة في المسابقة و النجاح فيها كان ذلك بمثابة اليقظة فتفتقت إمكانياته و نال الشهرة سريعا. وقد كتب بعد ذلك عددا من المقالات في شتى ميادين الفكر شارحا مذهبه الطبيعي. فكان كتاب "إميل" في التربية شارحا فيه كيفية تربية الأولاد بعدم التدخل في سلوكهم الطبيعي و تركهم ينضجون على الفطرة و الطبيعة الأولى لهم دون كبح لغرائزهم. من أهم ما كتب روسو يمكن ذكر الكتب التالية :

- مقالة عن الفنون و العلوم، نشر سنة 1750 ؛
- مقالة عن أصل عدم المساواة بين الناس، نشر سنة 1755 ؛
- مقالة عن الإقتصاد السياسي و قد نشرت في الموسوعة التي كان يشرف على إخراجها "ديدرو " ؛
- العقد الاجتماعي، كتاب نشر سنة 1762 ؛
- إميل، نشر كذلك سنة 1762 ؛
- إعترافات، نشر بعد وفاته.

1-8-4 فلسفته

مبدئيا روسو رجل الفطرة و الطبيعة الأولى للإنسان. فالإنسان يولد خيِّرا و لكن المؤسسات الاجتماعية هي التي تجعله شريرا. هذا هو المبدأ الفكري الأساسي الذي يصاحب جل ما كتبه روسو، سواء لما شارك في مسابقة أكاديمية ديجون أو لما كتب إميل.

يكتب جان جاك روسو حوالي سنة 1762 ما يلي :

"Si j'avais écrit le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social,

avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par les institutions seules que les hommes deviennent méchants."[1]

أخذ فكر روسو ثلاثة اتجاهات : فقد أراد من خلال كتاب " إميل " أن يبني نظرية في التربية جاعلا الطفل أساس العملية التربوية انطلاقا من الواقع و الفطرة، باحثا عن القوانين الطبيعية التي تحكم عملية التربية نافيا لأثر المجتمع على التربية الصحيحة ؛ بينما في كتاب La nouvelle Héloïse حاول روسو أن يبني مجتمعا مصغرا مثاليا ؛ أما في كتاب العقد الاجتماعي فقد أراد أن ينظِّر لمجتمع سياسي مبني على العدالة حيث كل فرد يستمع لضميره الخاص.

كان لفكر روسو أثره البالغ في قيام الثورة الفرنسية رفقة أفكار فولتير ؛ و قد استوحى من فكره الفكر الوضعي مفهوم الطبيعة الذي هي سابقة على الثقافة.

9-4 مونتسكيو (Charles Louis de Secondat de Montesquieu – 1689-1755)

دخل مونتسكيو في الحادي عشرة من عمره ثانوية "جوللي" بين سنتي 1700 و 1705 و زاول دراسة الحقوق بين 1708 و 1709 وفي سنة 1716 انْتُخِبَ في اكاديمية بوردو.

نشر سنة 1721 Les lettres persanes

انْتُخِبَ سنة 1728 في أكاديمية باريس ، و شرع ابتداء من سنة 1731 في كتابة روح القوانين (L'esprit des lois).

في سنة 1754 كتب بطلب من دالمبير رسالة حول " الذوق " لصالح الموسوعة.

ممن كان لهم الأثر في نضج الفكر الاجتماعي في عصر الأنوار يمكن أن نذكر منتسكيو، و بالفعل فقد أدرجه ريمون أرون مع المؤسسين لعلم الاجتماع. الذي

---

1 Gagnebin (Bernard), art : Jean jacques Rousseau, Encyclopedia Universalis..

لا ريب فيه هو أن منتسكيو قد ساهم بقسط وافر في توجيه الفكر الاجتماعي السياسي و القانوني على وجه التحديد.

1-9-4 فكره الاجتماعي

بنى مونتسكيو فلسفته الاجتماعية على القانون، و القانون يؤسس لنظام سياسي معين، بني فكره الاجتماعي على أن الناس و المجتمع عموما لا يتحركون حسب أهوائهم و إنما وفق قوانين مرتبطة بعضها ببعض.

يعمل منتسكيو على فهم المعطى التاريخي الذي يعرض نفسه في تنوع مثل العادات و التقاليد، الأفكار، القوانين و المؤسسات. هذا الكل الذي يبدو غير منتظم هو محور التفكير الاجتماعي لمنتسكيو؛ يقول ريمون أرون : " منتسكيو كمثل ماكس فيبر يريد أن ينتقل من كُلٍ غيرِ مُنْتَظِمٍ إلى نظام معقول[1]".

إن فكر منتسكيو يعرض نفسه في شكل ثنائي : أ- أن من وراء عدم الانسجام الذي يبدو في واقع المجتمعات هناك أسباب عميقة تفسر ظاهر الحوادث التي تبدو غير عقلانية ؛ ب- يعتبر منتسكيو أنه يمكن تنظيم تنوع العادات و التقاليد و الأفكار في عدد قليل من النماذج، مبتعدا بذلك عن البحث في الأسباب العميقة.

2-9-4 الفكر السياسي

يميز منتسكيو بين ثلاثة أصناف من الحكومات : الجمهورية، الملكية و التعسفية. لكل نوع من أنواع الحكومات مبدأ تقوم عليه فمثلا الجمهورية تقوم على الفضيلة، بينما يقوم الحكم في الملكية على سلطة واحد يعمل بمقتضى القوانين، في حين أن الحكومة التعسفية لا تقوم على القوانين و إنما على أهواء الحاكم؛ فالجمهورية تقوم على الفضيلة بينما تقوم الملكية على الشرف في حين

---

1 Aron (Raymond) <u>les étapes de la pensée sociologique</u>; ed Gallimard; 1967

تقوم الحكومة التعسفية على الخوف أو الرهبـة. يشرح ريمـون أرون هـذه الـدعائم قائلا أن الفضيلة في الجمهورية ليست الفضيلة الأخلاقيـة و إنمـا الفضـيلة السياسـية التي تتمثل في احترام القوانين و على تفاني الفرد لصالح الجماعة، بينما الشرف الـذي تقوم عليه الملكية فيتمثل في احترام كل فـرد لمـا يحـق لطبقتـه، في حـين أن الخـوف طبيعي في السياسة.

فالتمييز بين الحكومات هو تمييز بين التنظيمات و البنيات الاجتماعية. يكتب ريمون أرون ما يلي :

La philosophie politique classique s'était peu interrogée sur les relations entre les types de superstructure politique et les bases sociales. Elle n'avait pas formulé clairement la question de savoir dans quelle mesure on peut établir une classification des régimes politiques, abstraction faite de l'organisation des sociétés. La contribution décisive de Montesquieu va précisément être de reprendre le problème dans sa généralité et de combiner l'analyse des régimes avec celle des organisations sociales, de telle manière que chacun des gouvernements apparaisse en même temps comme une certaine société. " [1]

و هذا ما يتفق مع نظرته للمجتمع من حيث الشكل.

إن حجم المجتمع هـو القاعـدة التـي يَبنـي عليهـا مونتسـكيو تحاليلـه للتـاريخ و ديمومة المجتمع ذاته. فمثلا الجمهوريـة، حتـى تكـون قابلـة للديمومـة، عليهـا أن تكون ذات موطن صغير بينما الملكية يجب أن تكون مساحتها متوسطة و إلا لمـا أستطاع الملك أن يسير شؤون مملكتـه، بيـنما الأمبراطوريـة عليهـا أن تكـون عـلى مساحة كبيرة مما يجعلها تحت سيطرة حاكم متسلط (un despote). فالعلاقـة السوسيولوجية بالسياسة تمـر مـن خـلال هـذا التصـنيف جـاعلا مبـدأ الحكـم في علاقته بالمساحة كما أنه من ناحيـة أخـرى يـربط بـين المنـاخ و طبيعـة الحكـم و

1 Id, p 33-34

المجتمع. من ناحية أخرى يربط منتسكيو بين النظام السياسي و مبدأ التسيير أي كما يكتب ريمون أرون " بين الإحساس الضروري لسير النظام".

3-9-4 روح القوانين

حالة الحرب تبدأ بوجود الأفراد أنفسهم في مجتمع كما أن كل مجتمع خاص يشعر بقوته، الأمر الذي يؤدي إلى الحروب بين الأمم. بهذه الأفكار يبدأ منتسكيو كتابه الرئيسي " روح القوانين [1]". إن الصراع مزدوج بين الأفراد من جهة و بين الأمم من جهة ثانية. هذه الحروب هي السبب الذي يؤدي إلى وضع القوانين.

هناك ثلاثة أصناف من القوانين : 1- حقوق الناس (Droit des gens) على المستوى الدولي ؛ 2- الحقوق السياسية ؛ 3- الحقوق المدنية ؛ و هذين الصنفين الأخيرين هما اللذان ينظمان الدولة السياسية الداخلية.

إن القوانين تتأثر بالجوانب الفيزيائية مثل المناخ، طبيعة الأرض، نوعية الحياة، النظام السياسي، الدين، الاقتصاد، الديموغرافيا، الثقافة. لم يفرق منتسكيو بين القوانين السياسية و المدنية ذلك لأنه يدرس روح القوانين و ليست القوانين ذاتها.

إن روح القوانين مرتبطة بطبيعة النظام السياسي كما رأينا ذلك أعلاه، فالنظم الجمهوري و الملكي و التعسفي تميزهم روح معينة تتمثل بالنسبة للنظام الأول في الفضيلة بينما تتمثل بالنسبة للنظام الثاني في الشرف في حين تتمثل بالنسبة للنظام الثالث في الخوف.

إن مساهمة منتسكيو في و ضع معالم فكرية لبناء نظريات اجتماعية أساسية و قد ساهم فعلا في الفكر الاجتماعي خاصة بكتابه " روح القوانين"

---

1 Montesquieu, (Charles Louis de secondat), de l'esprit des lois, Editions Sociales, Paris 1977.

4-10 فلسفة التنوير

إن مكانة فلسفة التنوير في التغيير الراديكالي للمجتمعات الأوروبيـة، أو عـلى الأقـل على المجتمع الفرنسي أكيدة و ظاهرة في سياق التغيير الذي حصل في مجـال العلـوم على وجه التحديد. فقد ضم هذا الفكر التنويري مفكرين من أمثال دالمبير و فـولتير و روسو و ديدرو و غيرهم، والذين ذكرنا كانوا على الواجهة الثورية أكثر من غيرهم.

4-10-1 مزايا العقل

إن المنطلق الحقيقي هو لروني ديكارت الذي وجَّه العلماء إلى مزايا العقـل المفكـر و من ثمة جاءت أول فكرة عند علماء التنوير استغلال العقـل لأن الإنسـان قـادر عـلى النقد فإنه قادر على إدراك مصالحه و بالتالي رفض ما يتناقض معها. و من هنا فعلى الإنسان العاقل ألا يقبل بالأفكار التي تتعارض مع مصالحه الفردانيـة، فـالفرد سـابق المجتمع، هناك مصالح فردية تشكل المصالح الاجتماعية لكن المصـالح الفرديـة هـي الأسبق في الترتيب.

فالفكرة الأساسية هي الاعتماد على العقل القادر على احتواء مصالح الفرد و الـدفاع عنها.

4-10-2 الفكر النقدي

لقد جاءت فلسفة الأنوار بأسـلوب نقـدي إذ كـان يبـدو لأصـحابها أن كـل المجتمـع فاسد، السياسة، الدين، العلوم، إلخ. نقد فكر الأنوار المجتمع الإقطـاعي اللاهـوتي و بين أسباب الانهيار الاجتماعي الإقطاعي و قد ربطه بفساد الكنيسـة. و مـن المبـادئ التي حملت الفكرة الثانية يمكن ان نذكر نفـي المطلـق و الاعـتراف بالنسـبي، فكـل شيء يتغير بالنسبة لفكر التنوير.

يلخص محمود عودة هذه النقاط فيما يلي :

1 – "عقلانية الإنسان و قدرته على الوعي بمصالحه و توجيه التاريخ و المجتمع لصالحه ؛

2 – "الكمال الإنساني بمعنى أن الإنسان يمكن أن يصل إلى درجة الكمال إذا ما انتصر على النظم الاجتماعية التي تكبله. إنه قادر على إحراز التقدم المطرد للوصول إلى عصره الذهبي ؛

3 – " مشروعية النقد بمعيار العقل الخالص بمعنى أن الإنسان من حقه أن ينقد كل شيء و أي شيء و أن لا توجد مقدسات تستعص على النقد بمعيار العقل، و أن العقل هو الحكم النهائي في مجال تقييم الأفكار و النظم و المؤسسات ؛

4 – " مشروعية الثورة و التغيير طالما أن الإنسان بمقدرته العقلية قادر على النقد و التمحيص فانه قادر على إدراك مصالحه الحقيقية (...)"[1].

3-10-4 فكرة الفصل بين العقل و العقيدة

تتمثل الفكرة الثالثة في وحدة من الدعائم الأساسية في الفصل بين العقل و العقيدة. رغم الإعتراف بأن الشعب في حاجة إلى ديانة تنظم علاقاتهم إلا أن عصر التنوير يفصل بين الدين و الدولة و هي النتيجة الحتمية الأولى للفصل على مستوى التفكير بين العقل و العقيدة.

إن ما خلفته الديانة المسيحية و الصراع العالمي آنذاك بين الكاثويكية و البروتستنتية جعل من علماء القرون السابع عشر و الثامن عشر يرون ضرورة فصل الدين عن الحياة السياسية و الاقتصادية.

إن تراجع الإقطاعية و ظهور البرجوازية التي تعتمد على الثروة للعمل في حقل الصناعة جعل من الدين مسألة ثانوية ؛ فإذا كانت الإقطاعية تعتمد على الدين الشعبي بمفهوم هيجل فإن البرجوازية ليست في حاجة إلى الدين و من ثمة

---

1 عودة (محمود) أسس علم الاجتماعن، شركة ذات السلاسل للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية، الكويت، 1987، ص79

التقت نظرة الثوار و البرجوازية حول إبعاد الدين عن الحياة العامة، السياسية خاصة.

نقد ماكيافيلي السلطة السياسية الفرنسية لتعاملها مع الكنيسة و هي من المسائل التي وجدت لها رواجا في الفكر التنويري[1]. فالتواصل الفكري يظهر في موقف مفكري عصر الأنوار من الكنيسة و ليس غريبا أن تكون الثورة العارمة في أوروبا انطلاقا من فرنسا.

11-4 شارل فورييه (Charles Fourier 1772 – 1837)

تعلم فورييه في ثانوية بيزانسون (Besançon) ثم اشتغل مع تاجر لاستعداده لعمل التجارة لأن أبوه كان تاجرا في العطور. ثم لما تمرن قليلا على التجارة عين سنة 1791 لدى تاجر في ليون. هذه المهنة سمحت له بالتجوال في أرجاء فرنسا كما سافر إلى ألمانيا و هولندا. لما بلغ سن الرشد، أي 21 سنة، تسلم ميراثه من أبيه و اشتغل في التجارة لكن الظروف السياسية لم تسمح له بإنماء ثروته البالغة أربعون ألف فرنك، التي لم يحافظ عليها فعرف الإفلاس. انخرط بعدها في الجيش و لما سُرِّح من الجيش لأسباب صحية اشتغل كسمسار في نفس الوقت الذي كان يكتب مقالات في Le bulletin de Lyon. في نفس هذه الفترة بدأ يفكر في الإصلاح فنشر سنة 1808 كتابا عنوانه "نظرية الحركات الأربع و المصائر العامة" و كان يعيش من وظيفته في عمدية ليون. فقام سنة 1815 بتأليف كتابه الثاني "البحث في المجتمع الأهلي الزراعي" الذي أعاد نشره سنة 1822 تحت عنوان "نظرية الوحدة الكونية". ثم بعد بضع سنوات، أي سنة 1829 ألف كتابا بعنوان "العلم الجديد الصناعي و الجماعي (Le nouveau monde industriel et sociétaire) وفي سنة 1830 وثّقَ صلته بأتباع سان سيمون.

1 Machiavel Nicolas, le prince, ed ENAG, Alger, 1989, p 15.

1-11-4 فلسفته

اختلفت الفلسفة الإصلاحية عند فورييه عن الفكر الذي كان شائعا في أوساط الاشتراكيين. إن الأصلاح الذي كان ينادي به شارل فورييه كان طرح جديدا بدت عليه عند معاصره علامات الغرابة و لكنه جريء في زمنه إذ بنى فلسفته الإصلاحية على نقد المدنية التي كانت تعيشها فرنسا الثورية.

كان يؤمن بأن الأخلاق هي سبب انحطاط المجتمع الفرنسي لأن الأخلاق كوَّنت حاجزا بين الإنسان و تحقيق غرائزه و طباعه البشرية. فنعت الأخلاق بالعنف المزوق (La violence fardée) . فكان يتساءل كيف يمكن القضاء على الصراع بين الفقراء و الأغنياء و الشباب و الشيوخ و الأبناء و الاباء و النساء و الرجال. من ثمة وضع مدينته "الفالنستير (Le phalanstère) و هي الكلمة المكونة من كلمتين هي phalange و monastère أي الجماعة و الدير[1].

كان يرى أنه من الضروري أن يتخلص الناس من الأخلاق لكي يكونوا سعداء لأن الأخلاقيون ينادون "بكبت الوجدانات و ضبط الشهوات كما أنهم يطالبون بالتضحية بالذات في سبيل الآخرين و باحتمال الألم بدلا من إحداث الألم بالآخرين. وهم يهدفون من هذا إلى إقرار السلام بين الناس. لكن أليس من المفارقة أن نطلب السلام بين الناس عن طريق حربنا لأنفسنا؟[2]" هكذا يتساءل فورييه.

تقوم فلسفته على تحرير الفرد من الضغوطات الاجتماعية التي أحدثتها الحضارة على الأفراد و تنظيم المجتمع في التجمع الذي ينادي به فورييه (le phalanstère)، كما يحدد عدد الأشخاص الذين يعيشون في "الفلنستير" بـ1620 فردا كل فرد يحمل أوصافا معينة. أما فيما يتعلق بالعمل فإن الفرد

1 بدوي (ع) نفس المرجع السابق ص198

2 نفس المرجع السابق ص199

يقوم بالعمل ثم ينتقل إلى عمل آخر و بذلك يجمع بين العمل و النشاط الترويحي على النفس[1].

كما أن فورييه يرى أنه من الضروري إشباع الشهوات في إطار الانسجام الكوني "و من هنا يستهدف "الفلنستير" لإشباع الشهوات الأساسية الإثني عشرة و هي : خمس شهوات حسية تتعلق بالحواس الخمس، - و أربع شهوات عاطفية و هي : الصداقة، الحب، و الطموح، و العواطف الأسرية، - و ثلاث شهوات توزيعية و هي : شهوة الدس التي هي مصدر للتنافس و بالتالي للثراء، و شهوة المزج (مثل شهوة الحب بين الشهوة الجنسية و المتعة الروحية)، و شهوة الفراشة **papillon** أي شهوة التغيير (مثلا من نظام العمل في "الفلنستير" المتمثل في إشتغال المجموعة في النجارة لمدة ساعة، و بعدها تشتغل في حرفة أخرى، و هكذا)[2]".

الفرق الموجود بين الاشتراكيين و فورييه يتمثل في التقاط التالية :

- يثبت فورييه الملكية الخاصة ؛
- توزيع الأرباح بين أعضاء "الفلنستير" بنسبة مئوية أي بين الرأسماليين و المبدعين و العمال ؛
- زيادة الإنتاج و رفع بالتالي مستوى المعيشة ؛
- يقر فورييه بالتفاوت في الثراء لأنه سبب في زيادة الإنتاج و تحسين لنوعه ؛
- الإبقاء على حافز الربح لتحقيق شهوة الطموح[3].

من ناحية أخرى فإن فورييه يطالب بتربية حرة لا قيود على الشهوات و الرغبات البشرية حتى ينشأ الطفل حرا في سلوكه. لأن الغاية هي تحقيق لطبيعة الإنسان ليس بتغيير الطبيعة الشهوانية للإنسان و إنما تغيير النظم الاجتماعية لتوافق الطبيعة الإنسانية. نرى من خلال هذه الأفكار علاقتها بفكر جان جاك روسو

---

1 Debout oleszkiewisz simone, article le fouriérisme , Encyclopedia universalis.

2 بدوي (ع) مرجع سابق ص 200

3 نفس المرجع السابق

الذي كان يرى أن الإنسان طيب بطبعه و لكن المجتمع غيره فلا بد من ترك الفرد يتربى وفق نواميس الكون الطبيعية..

12-4 هنري سان سيمون (1825 - 1860 Henri Saint Simon)

ينتمي سان سيمون إلى أسرة أرستقراطية. التحق بصفوف المحاربين في أمريكا ضد الاستعمار الإنجليزي لما كان يرى لهذه الثورة من أثر على النظام الاجتماعي في أوروبا. لما بلغ من العمر 37 سنة واظب على حضور دروس في كلية الهندسة لمدة ثلاث سنوات ثم بعد ذلك تابع دروسه في كلية الطب و تعرف على عدد من العلماء منهم كابانيس Cabanis و بشا Bichat و بلانفيل Blainville.

نشر سان سيمون كتابا سنة 1802 بعنوان"رسائل ساكن في جنيف" و لما أصابه الإفلاس اشتغل كاتبا، كَسْبُهُ لا يزيد عن ألف فنراك في العام. ثم انصرف إلى العمل السياسي و الفكر الإصلاحي و الاجتماعي و سنة 1823 أصدر كتابه الرئيسي "مرشد الصناعيين"catéchisme des industriels و قد خصصه لتاريخ تطور الإنسانية لمدة أربعة عشر سنة.

1-12-4 فكره

لما نظر إلى ما خلفته الثورة الفرنسية، ثورة 1789، أدرك سان سيمون أن إصلاح العلم و المجتمعات البشرية لا يقوم على قيم مثالية مثل القيم التي نادت بها الثورة و إنما يتم الإصلاح بالعقل العامل و العلم الوضعي[1]. عند قيام الثورة و لم يشارك فيها لكنه تحول بعد ذلك إلى صاحب ولاء للثورة و قد مُنح شهادة المواطن الصالح مرتين[2]. كان يرى سان سيمون أن الدين الذي سمح بوحدة

---

1 بدوي ...المرجع السابق ، ص 570

2 عودة (م) ، تاريخ علم الاجتماع، مرحلة الرواد الجزء الأول ، دار النهضة العربية ، بيروت ص 46

المجتمع سيكون مثالا للعلميين لأن يساهموا في تنظيم المجتمع و بالتالي يلعب العلم نفس الدور الذي كان يلعبه الدين[1].

كان يؤمن سان سيمون بأن المستقبل للعلم الوضعي و للصناعيين إذ هم الوحيدون الذين يعملون لِما كان يرى في العمل السبيل الأفضل لتقدم المجتمع، خاصة و أن المجتمع الفرنسي كان مجتمعا يتطور بفضل الصناعة حيث تكونت شريحة كبيرة من العمال في المجال الصناعي فكان يعتبر أن غاية المجتمع هي الإنتاج و الصناعة و ما على المجتمع إلا أن ينظم المجال الصناعي و أداة هذا التنظيم هي السياسة التي هي "علم الإنتاج الصناعي[2]". و لما كانت طبقة رجال الدين و العسكريين و القانونيين "الذين أثقلوا الحكم بالعهود و القوانين[3]" قد عادوا إلى واجهة النشاط السياسي فكان يرى سان سيمون أنه لا بد التخلص منهم. يقيم سان سيمون مجتمعه على طبقة الصناعيين و الفنانين و العلماء فيحصر دور هؤلاء في اكتشاف القوانين التي تسمح للصناعيين أن يكثفوا استغلال المواد الطبيعية بفضل الإنتاج الصناعي. إن طبقة الصناعيين هي طبقة العمال النشطين الذين ينتجون في كل مجالات العمل الصناعي كما انه يعتبر أن التقدم الفكري و العلمي يؤدي إلى التقدم السياسي و الاجتماعي.

إن لسان سيمون اتجاه "اشتراكي" و بالتالي كان يرى أن المجتمع عليه بأن يتخلص من المستغَلين و أن يوزع الثروة بصفة يستفيد منها العمال و الفلاحين و الحرفيين الخ... فالطبقة المنتجة هي الطبقة الأكثر عددا و الأكثر حاجة لسياسة شاملة غايتها إسعاد الإنسان.

كان سان سيمون ذا اتجاه تغييري و لكن بواسطة العلم الذي هو السياسة ذاتها بحيث يعتبر أن الانتاج هو الأساس قبل عمل الحكومة التي غايتها تحقيق مطالب العمال. لا يرى سان سيمون أن التغير لا بد أن يكون ثوريا بل يعتمد على المَلَكية "ذلك أن الملكية نظام له طابع من العموم يميزه و يضعه فوق سائر النظم و وجودها ليس مرتبطا بالنظام السياسي (...)" و يمكن لملك فرنسا أن يصبح "أول

1 نفس المرجع السابق ص49

2 بدوي (ع) مرجع سابق ص570

3 نفس المرجع السابق

رجل صناعة في فرنسا و في العالم[1]". فمنظور سان سيمون للمجتمع ليس قائما على النظم السياسية بقدر ما هو قائم على الاعتماد على طبقة العمال الصناعيين. إن مثالية سان سيمون بتثقيف العمال و نشر العلم في أوساطهم إنما غايته تتمثل في تغيير الذهنيات و تحويل القيم الاجتماعية التي يقوم عليها النظام السياسي، و هنا تبرز مثالية سان سيمون إذ يقدر أن الاعتماد على نفس السلطة يمكن أن يؤدي إلى نتائج مغايرة ؛ فحكمه الذي يعتبر فيه أن الملك يمكن أن يتحول إلى اشتراكي ، دون التصريح بذلك، بتحويله إلى صناعي إنما هو حكم مثالي.

لم يكن يرى للمساواة مكانة في المجتمع الجديد لما كان يرى من ضرورة التنافس بين الأفراد و الجماعات كعامل أساسي للنمو و التقدم.

يعتمد سان سيمون في أواخر ما كتب على الديانة الجديدة للمسيحية أو "المسيحية الجديدة" يبنيها على أساس المحبة التي تكون بمثابة "القانون الاجتماعي و العقيدة السياسية الوحيدة [2]". إن سان سيمون كان ينظر إلى نفسه على أساس أنه القس الأكبر، مثله في ذلك مثل أوغست كومت بعده، الذي عليه بإصلاح المجتمع.

2-12-4 الفيزيولوجيا الاجتماعية

يبدو أن سان سيمون هو مكتشف العلم الجديد الذي هو السوسيولوجيا السياسية إلا أنه كان يطلق عليه " الفيزيولوجيا الاجتماعية " التي هي النشاط الفكري الذي يسمح بمعرفة طرق الحياة الأنسب لتحقيق السعادة و الحصول على اللذة.

إن الفيزيولوجيا الاجتماعية تدرس الحوادث التي تعيشها الهيئات المنظمة (les êtres organisés) كما أنها تفحص التأثيرات الخارجية على التنظيم الاجتماعي و بصفة عامة تسمح للأفراد بأن يعيشوا حياة طبيعية إذ تبحث

1 نفس المرجع السابق ص 521

2 نفس المرجع، ص 571

الفيزيولوجيا في أسباب تحقيق المعاش و تظهر كوامن الخطر على اقتصادهم ؛ كما تبرز التغيرات التي تسمح للأفراد بأن يوسعوا دائرة وسائل المعاش و لتوفير الاحتياجات و تحقيق اللذة و الاستمتاع. الفيزيولوجيا تدرس الوظائف العضوية للمجتمع الذي يتشكل من الأفراد الذين يكوّنون هيئة اجتماعية. المجتم المشكل من الأفراد يشكل كائنا حقيقيا بحيث يكون وجوده نشطا أو ضعيفا حسب نشاط أو ضعف الأعضاء في حالة أدائهم العادي للوظائف التي تسند لهم. إن المجتمع مثله كمثل الأفراد فهو يعرف مرحلة الطفولة و مرحلة الكهولة و حالة الشيخوخة. و الفيزيولوجيا الاجتماعية تدرس تعاقب الأزمنة على المجتمع بحيث لا يكون "تاريخ الحضارة سوى تاريخ حياة النوع البشري[1]". إن الاقتصاد السياسي و التشريع و الأخلاق العامة و كل ما يشكل تسيير المصالح العامة للمجتمع ما هي إلا مجموعة قواعد تختلف باختلاف حالة الحضارة، فهي التي تسمح لمجتمع بأن يحقق غاياته التاريخية المتمثلة في النمو و السعادة البشرية. إن الفيزيولوجيا هي العلم الخاص ، ليس فقط بالحياة الفردية بل كذلك بالحياة العامة بحيث لا تمثل حياة الأفراد سوى العناصر المهيكلة للجسم الاجتماعي[2].

للفزيولوجيا الاجتماعية غاية تتمثل في إيجاد الحلول و تشخيص الحالات التي تتطلب التدخل لمعالجة الوضع. إن غاية الفيزيولوجية تتمثل في ألإصلاح الاجتماعي الذي تجعله ممكنا بفضل اكتشافها للقوانين التي تحكم المجتمع و من هنا يظهر أن مفهوم المجتمع مفهوم يتوافق و ما قال به أمين سره، أي أوغست كومت.

لمنظور سان سيمون تشابه إذن كبير لما سيأتي به أوغست كومت خاصة فيما يتعلق بمفهوم المجتمع.

إن مفهوم المجتمع عند سان سيمون يتمثل في ذلك الكل المنظم حول مصالح طبقتين أساسيتين و هما طبقة الصناعيين (العلماء، الفنانين و العمال عموما) و

---

1 Saint Simon(Claude Henri de) <u>œuvres choisies</u> par . G. Gurvitch, les classiques des sciences sociales site web: <u>http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/classiques des sciences sociales/ index .html</u> , p 28

2 المرجع السابق ص 29

طبقة الحكام من نبلاء و إقطاعيين. كما أن مفهوم المجتمع يعني ذلك الكل الذي يشكل الكائن الأكبر(Le Grand Être).

_4-12-3 التطور التاريخي عند سان سيمون

كان سان سيمون، كغيره من المفكرين، و خاصة مفكري القرنين السابع عشر و الثامن عشر، يرى في المجتمع عنصر التغير و التقدم و أن المجتمع يرتقي إلى مرحلة النضج ثم يبدأ يتقهقر و تبدأ تظهر علامات مجتمع ذات نظام جديد. بلغت الإقطاعية ذروة نموها في القرن العاشر الميلادي ثم بدأت بالنزوال إلى حين القرن الثامن عشر حيث ظهرت بوادر المجتمع البرجوازي الجديد على أنقاض الإقطاعية. "فكان، كما يقول دوركايم، النظام الإقطاعي القديم المؤسس على الكنيسة و الأرض و الطبقة الإقطاعية، يحتوي في داخله على نظام جديد في طور التكوين ينهض على العلم و الصناعة و التجارة، و يكسب بمرور الأيام، قوة و اتساقا، لكن هذين النظامين كانا متعارضين و متضادين بالضرورة كنتيجة لتناقض المصالح الاقتصادية و الاجتماعية للمجتمع الجديد و بخاصة (حرية العمل و التجارة و التنقل و غير ذلك) مع مصالح النظام القديم و القيود التي يعيش من خلالها. و بدون هذا العداء و الصراع بين النظامين لم يكن ظهور النظام الجديد ممكنا[1]".

إن التصور الراديكالي لسان سيمون مربوط بنظرته للصراع في المجتمع بحيث يمثل الصراع بين عناصر المجتمع الجديد و عناصر من النظام القديم الحركية التاريخية اللازمة للتقدم. و قد يرى سان سيمون عند تحليله للثورة الفرنسية أن التحول كان بسبب التناقضات بين المجتمع البائد و المجتمع الجديد أي بين البرجوازية الناشئة و الإقطاع البائد. إن سان سيمون كان يرى أن الثورة حتمية تاريخية و لكنه لم يكن يرى للفعل الإرادي ضرورة ، ذلك لأن حركية التاريخ ماضية إلى التغيير الجذري. إلا أنه كان يتحفظ بقوله عن الثورة أنها كانت اندفاع

1 عودة (محمود) مرجع سابق ص 58

و تهديم للنظم القديمة "دون تفكير فيما يحل محلها[1]". يشرح محمود عودة هذا الموقف كاتبا ما يلي : "اعتراضه هنا لا ينصب على الثورة في حد ذاتها و لكن على افتقار الثورة إلى معرفة ما ينبغي فعله، أو افتقارها إلى نظرية في العمل و البناء على حد التعبير المعاصر[2]".

4-12-4 تطور العلوم

يعتمد سان سيمون على المقارنة بين الإنتاج العلمي السابق لعهده و كتب كل من فيك دازير Vicq d'Azyr و كبانيس و بيشا و كندرسي.

يعتبر أن هؤلاء العلماء قد دفعوا بالعلوم إلى الأمام بخطى عظيمة و ذلك باستعمالهم للمنهج العلمي القائم على الملاحظة و مناقشة الوضع، كما أن أهم المسائل العلمية قد نوقشت من طرف الواحد أو الآخر منهم.

و هكذا يهتم سان سيمون بإتمام عمل هؤلاء العلماء بدراسة الإنسان – الفرد ثم دراسة النوع البشري.

إن التكوين في القرن الخامس عشر كان تكوينا تسيطر عليه الكنيسة، إلا أن ابتداء من ثورة مارتن لوثر بدأت الكتب العلمانية تُقرأ و تناقش بحيث أن التعليم الديني بدأ يتأخر و أصبح ثانويا في المعاهد و المدارس المتخصصة ؛ مثلا في عهد لويس الخامس عشر دخلت العلوم الرياضية و الفيزيائية في التربية العمومية و قد أصبحت من أهم المواد المدرَّسة في المدارس العامة و المتخصصة و يستخلص سان سيمون النقاط التالية :

1 – منذ تلك الفترة أصبح الاعتماد على الملاحظة ؛

2 – نجد أن العلوم الخاصة هي عناصر العلم العام ؛

---

1 نفس المرجع السابق ص 59

2 نفس المرجع ص59

3 – بعد إعادة تنظيم المعرفة وفق النقاط السابقة يمكن إعادة تنظيم النسق الديني، السياسي العام و الأخلاقي و بالتالي التعليم العمومي وصولا في نهاية المطاف إلى إعادة تنظيم الكنيسة ؛

4 – إن المنظمات الوطنية ما هي إلا تطبيقات خاصة لأفكار عامة حول النظام الاجتماعي، و بالتالي إعادة تنظيم النسق العام للسياسة الأوروبية يؤدي إلى إعادة تنظيم الشعوب الذين بفضل اتحادهم يكوِّنون ذلك المجتمع الكبير[1].

إن العلم العام لا يمكنه أن يكون وضعيا إلا ابتداء من الوقت الذي تصبح العلوم الخاصة تعتمد على الملاحظة.

في الحقيقة كل العلوم بدأت افتراضية ؛ علم الفلك كان يسمى بعلم التنجيم و الكيمياء كانت عبارة عن البحث عن الفائدة المادية منها مثل محاولة صناعة الذهب ، الفيزيولوجيا التي كانت تتخبط في الشعوذة أصبحت مبنية على الملاحظة و علم النفس بدأ يتحرر من الأفكار المسبقة الدينية. و هكذا فالعلوم كلها تعرف موجة التحرر من الحالة السابقة المتمثلة في بدائية القاعدة المعرفية.

5-12-4 الصناعة

إن المجتمع في منظور سان سيمون هو مجموعة و اتحاد الرجال الذين يقومون بأعمال مفيدة. إن هؤلاء الرجال المنشغلون بالصناعة ليس لهم هم سوى حرية العمل الحر.

القوى الحقيقية للمجتمع موجودة في الصناعة بمعنى في العمل المنتج و اتحاد الصُنَّاع ضرورة تاريخية ليس فقط بين صُنَّاع بلد ما و لكن حتى بين مختلف الأوطان[2]. الذي يمكن الإشارة إليه هو أن الصناعة مبنية على الملكية و أن هذه أساسية في النظام الصناعي الذي هو بصدد الإنشاء. إن الملكية لها أن تكون منظمة بصفة تحفز الملاَّك بأن يجعلوها منتجة بقدر ما يمكن ذلك.

---

1 Saint- Simon (H), op cit, p 38

2 Id, p 58

إن الطبقة الحقيقية هي طبقة الصُنَّاع، المتكونة من العلماء، الصناعيين و العمال بصفة عامة، و لذا يمكن أن توحد المصالح الخاصة بالإنتاج بدافع حاجة الجميع لأمن الأنشطة و حرية التبادل. فبالنسبة لسان سيمون المنتجين في كل الطبقات، في كل الأوطان هم أصدقاء بهذا المعنى أنه لا شيء يقف أمام اتحاد الجميع. تبرز هنا فكرة اتحاد عمال العالم كما نادى بها الإشتراكيون و كارل ماركس.. في حقيقة أمره يبحث سان سيمون على تحقيق الحرية و الثروة دون أن يكون هنالك مواجهة لتحقيق مصالح الطبقات العاملة.

13-4 ألكسي دي طوكفيل (1805م-1859م)

تخصص طوكفيل في دراسة القانون و بعدها عُيِّن سنة 1827 قاضيا بمدينة فرساي. خلال الفترة ما بين 1831 و 1832 سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في زيارة رسمية كان الهدف من ورائها دراسة السجون في أمريكا الأمر الذي سمح له بكتابة " الديمقراطية في أمريكا "، نشر الجزء الأول منه سنة 1835 و الجزء الثاني في1840. دخل مبكرا في عالم السياسة : تقدم سنة 1837 للانتخابات التشريعية و انتخب في الأكاديمية الفرنسية سنة 1841، عين سنة 1848 وزيرا للخارجية. انقطع عن النشاط السياسي سنة 1848[1] و اهتم بالتأليف و الدراسة حيث نشر سنة 1856 كتاب " النظام القديم و الثورة "[2].

1-13-4 أفكاره السوسيولوجية

ناقش ألكسي دي طوكفيل "الأسس الاجتماعية التي تقوم عليها السياسات الديمقراطية "، كما قارن بين " جهاز الدولة الفرنسية الذي يتصف بالقوة

1 Tocqueville (A), Sur l'Algérie, Ed Flammarion, Paris 2003.

2 جمال معتوق و رتيمي فوضيل، مرجع سابق، ص 187-188

والمركزية الشديدتين بنظام الحكم في الولايات المتحدة " التي كانت آنذاك بعيدة عن المركزية و كان ينادي بالحفاظ على حرية الديمقراطية، أي بتنوع النشاط الجمعوي و الروابط التطوعية التي كان الأمريكيون يديرون بها شئونهم [1].

فرغم إعجابه بالنظام الديمقراطي في الولايات المتحدة الأمريكية إلا أنه كان يرى الخطورة الناجمة عن استبداد الأغلبية و تنبؤه بأن العبودية في الجنوب الأمريكي سوف تعجل بإحداث أزمة الديمقراطية الأمريكية [2].

يناقش في الجزء الثاني من الكتاب المشار إليه أعلاه " النتائج الثقافية المترتبة على الديمقراطية، أثارها على الأدب و الفنون و العلوم [3]".

يقوم طوكفيل، حول طبيعة و عمل و تطور المجتمع الحديث – أو الصناعي – بتفسير متماسك و مبتكر يتعلق بالعبور من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث المتسم بالتنافس بين الأفراد المتساوين في أوضاعهم القانونية.

لقد استعمل طوكفيل المنهج المقارن بدقة و لديه تجربة مباشرة لثلاثة مجتمعات غربية كبيرة في زمنه كانت وفقا لأنماط مختلفة في الطريق إلى إشاعة الديمقراطية و هي : الولايات المتحدة و فرنسا و انجلترا. لكن كان لديه ولاء عاطفي كبير لوطنه وحس مرهف جدا للفوارق الوطنية [4].

كما أن الفكرة المركزية عند طوكفيل هي التقدم الحتمي للديمقراطية، لكن هذه المكانة واضحة : فالديمقراطية أو المساواة في الحظوظ التي تشكل المبدأ الذي تطمح إليه المجتمعات الحديثة من خلال أحوال الثورات استطاعت الاستتباب و التطور رسميا في الولايات المتحدة حيث يبدو كواقع أساسي يتولد عنه كل واقع خاص [5].

فهم التنظيم الاجتماعي من خلال فهم النظام السياسي يشابه فهم مونتسكيو لفهم المجتمع بفهم روح القوانين.

---

1 نفس المرجع، ص 189.

2 نفس المرجع

3 نفس المرجع، ص 189

4 نفس المرجع، ص 190

5 نفس المرجع، ص 191

طوكفيل أول من قام بتحليل الفردية و ذلك بجعلها ميزة من مميـزات المجتمعـات الديمقراطية، تتعارض مع أشكال الدمج الخاصة بالمجتمعـات الأرسـتقراطية و هكـذا يكون قد اعتبر الفرد، في المجتمعات الحديثـة، مسـؤولا عـن خياراتـه و قراراتـه و لا يرتبط أبدا كما هو الحال في المجتمعات التقليدية، بالواجبات العائلية و العشائرية ؛ كان يرى كذلك أن المنظمات الطوعية الديمقراطية محرجة أمام استبداد الأغلبية[1].

إن الديمقراطية تعنـي أن يكـون الأفـراد سواسـية و أن يـزول التفاضـل المبنـي عـلى الوراثة. فالديمقراطية بالنسبة لطوكفيل تعني التساوي في الحظوظ.

إن طوكفيل يجعل من الديمقراطية المحور السوسيولوجي الذي يبنى حوله المجتمـع المتفتح الليبرالي. بالنسبة إليه تعني الديمقراطية اختفاء الحواجز بين الطبقات و عدم نجاعة الإرث للمركز الاجتماعي ولا يعني اختفاء الطبقات كليا و إنما يعني الحـق في ميراث الوضع التفاضلي في المجتمع و أن كـل المهـن، كـل الشرف ممكنـة للجميـع و ليست مقصورة على طبقة دون الطبقات الأخرى فهناك حراك اجتماعـي حقيقـي و من ثمة يمكن الحديث عن الديمقراطية كما عاشها و شاهدها في أمريكا [2].

إن الحرية لا يمكن أن تتحقق على أساس عـدم التسـاوي في الحظـوظ و عليـه فإنـه يتوجب أن تتوقف عـلى التسـاوي في الظـروف الاجتماعيـة. و معنـى الحريـة يعنـي غياب التعسف؛ فلما تتم ممارسة السلطة وفقا للقوانين، فالأفراد يكونـون في أمـن و أمان. و من الدواعي لحفظ حرية الأفراد هو أن السلطة ليس لها أن تكون بين أيدي شخص واحد و إنما لها أن تتوزع بين مختلف المؤسسات و هنا يشبه طـرح طوكفيـل ما قال به مونتسكيو عنـد جعـل السـلطة موزعـة بـين النظـام التشريعـي و النظـام القانوني و النظام التنفيذي.

2-13-4 قواعد الديمقراطية

إن القواعد التي قامت عليها الديمقراطية في أمريكا تتمثل في النقاط التالية :

---

1 نفس المرجع.

2 Aron (R), op cit, p 225

1 – الوضع الخاص الذي وجد فيه المجتمع الأمريكي (تكوين أمة من خليط من المهاجرين و عملية الاستطان في رقعة جغرافية غريبة، و غياب دول مجاورة مع ما يقتضيه ذلك من عدم وجود نزاعات و حروب و عدم الخوف من فقدان الأمن و الاطمئنان، الخ.)

2 – القوانين

3 – العادات و التقاليد.

طوكفيل يضع سلما لثلاثة أصناف من الأسباب : الوضع الجغرافي و التاريخي الذي كان تأثيره أكبر من القوانين و القوانين كان تأثيرهم أكبر من العادات و التقاليد و الدين . إلا أن الدين لعب دورا أساسيا في قيام المجتمع الامريكي.

إن النظام الفيديرالي له مميزاته على تأصيل الديمقراطية في الولايات المتحدة. فهو يحقق أمرين : امتلاك قوة كافية للدفاع عن النفس من خلال وجود دولة كبيرة حجما و قوية ماديا ، ومن جهة و وجود دويلات صغيرة يمكن تطبيق القانون بكل بساطة و سهولة من جهة أخرى.

أما في كتابه "النظام القديم و الثورة " فيمثل دراسة لأصول الثورة الفرنسية و فيه يلاحظ مدى قوة و سلطة جهاز الدولة في ظل النظام القديم. ففي هذا النظام كان يتساوى الناس نسبيا في خضوعهم و امتثالهم له، و إن كان في تحليله للبناء الطبقي الفرنسي يظهر العقبات التي حالت دون ظهور طبقة وسطى قوية لديها الوعي بمصالحها.

عكس طوكفيل في مؤلفه عن " النظام السياسي القديم" أسباب الثورة الفرنسية، فذكر فيه بأن الثورة حدثت عندما حصل تحسين مفاجئ في الظروف الاجتماعية أو عندما حصل تدهور بعد فترة التحسن الاجتماعي و بالاضافة إلى ذلك فإنه أضاف و قال أن الثورة الفرنسية تسببت بوجود التناقض القائم بين الأسس الجديدة و الأسس التقليدية للتدرج و مكانة الإقطاع الفرنسي و الأرستقراطية الفرنسية.

الفصل الخامس

5- أوغست كومت و نشأة علم الاجتماع

تمهيد

يمثل أوغست كومت حلقة أساسية في تطور الفكر الاجتماعي عموما و علم الاجتماع على وجه التحديد. فإن فكر أوغست كومت و نظريته الاجتماعية لم تأت من فراغ و إنما هي وريثة الفكر المتراكم عبر العصور بصفة عامة و بالفكر السابق له مثل عصر الأنوار و الاشتراكيين مثل فورييه و سان سيمون بوجه الخصوص.

إننا نجد في الفلسفة الوضعية الإعتماد على العقل و اعتبار الإنسان مبدأ المجتمع.

1-5 حياة كومت و تكوينه المعرفي

عاش أوغست كومت معظم حياته العلمية و تكوينه المعرفي في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

ولد كومت في 19 جانفي من عام 1798 و توفي سنة 1857 في 5 ديسمبر منه، و هكذا يكون قد عاش تسعا و خمسين سنة قضاها جلها في القرن التاسع عشر باستثناء سنتين في صباه عاشها في القرن الثامن عشر.

كان كومت نجيبا في الدراسة حيث دخل المدرسة المتعددة التقنيات و عمره لم يتجاوز السادسة عشرة بعد أن تصدر قائمة الناجحين.

درس كومت الرياضيات و جل العلوم الطبيعية آنذاك كالفيزياء و توسع في مختلف المعارف السائدة في عصره بحيث يعتبر من الموسوعيين كما تشهد على ذلك أعماله.

و لما طُرد من المدرسة المتعددة التقنيات لأسباب سياسية عاد إلى مسقط رأسه، مونبيليي (Montpellier) حيث سجل و تابع دروسا في كلية الطب.

قرأ كومت لفرنسيس بيكون و و لروني ديكارت و لجاك بنين بوسيي

(J.B. Bossuet) و تأثر بهم أيما تأثر. كما كان له نشاط رفقة سان سيمون بحيث كان يصاحبه كأمين سر من 1818 إلى حوالي 1824 م. مارس التدريس ابتداء من سنة 1832 في المدرسة المتعددة التقنيات كمعيد في الرياضيات و الميكانيك.

إن الظرف التاريخي الذي كان يعيش فيه كومت ظرف متميز بظهور مفكرين مشاهير قد ساهموا في الفكر الإنساني بقسط أساسي و مؤثر على فكر عصرهم أمثال شارل داروين (1809-1882)، كارل ماركس (1818-1883)، بالإضافة إلى مفكرين سبقوهم بقليل أمثال كوندرسي (1743-1794)، كانط (1724-1804) أو هيجل (1770-1831). إن أهم الأفكار السائدة آنذاك هي الأفكار التطورية و الإجتماعية الإصلاحية بالإضافة إلى ما ورثته أوروبا من أفكار أنسية (Humaniste) ؛ و لا شك أن لهذه العناصر التكوينية في شخصية أوغست كومت الأثر الكبير في مسيرته العلمية كما يتجلى في محاولته لإقامة مجتمع إنساني جديد. كما أثرت على فكر كومت الأوضاع السياسية و تدهور النظام السياسي بعد الثورة الفرنسية.

2-5 المبادئ المعرفية في عصر كومت

من الأفكار التي كانت سائدة في عهد كومت و التي تأثر بها هذا الأخير فكرة الطبيعة التي ستظهر في كتاباته المستقبلية و بالتالي في فلسفته الوضعية.

إن فكرة الطبيعة قائمة على مفهوم فيزيائي كمقاربة لدراسة الظواهر الطبيعية كما عرفه فكر إسحاق نيوتن (Isaak Newton, 1642-1727)، و لذا فكر كومت متصل بما سبقه من المعارف التي بنيت عليها العلوم الطبيعية. لفكرة الطبيعة، كما سنراه بعد حين، دور في إعطاء الفلسفة الوضعية بعدها الفلسفي المادي.

عرف كومت نشاطا واسعا، سواء على المستوى الفكري أو العملي بحيث كان نشطا سياسيا من 1818 إلى سنة 1824م رفقة سان سيمون.

يقسم ريمون أرون المسيرة العلمية لكومت إلى ثلاثة مراحل : المرحلة الأولى تمتد بين 1820 و 1826 وهي المرحلة التي كان فيها فكر كومت متجه نحو المسائل الإصلاحية، كتب خلالها عدة مؤلفات منها :

Les opuscules de philosophie sociale : sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne(1820) ; prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822) ; considérations philosophiques sur les sciences et les savants (1825) ; considérations sur le pouvoir spirituel (1826)

إهتمام كومت بـالعصر و المرحلـة التاريخيـة التـي عاصرهـا جعلـه يهـتم بالعنـاصر المعرفية التالية :

1- الفلسفة الإجتماعية ؛

2- النشاط العلمي ؛

3- السلطة الروحية.

أما المرحلة الثانية فإنها تمتد على طول إثنتي عشرة سنة و تغطي مجمـل دروسـه في الفلسفة الوضعية من سنة 1830 إلى غاية 1842.

تحتوي هذه الدروس على منظور جديد للفكر الإنساني و لتطور التـاريخ الـبشري في مؤلف يحوي ستين درسا، كـل درس مخصـص لمسـألة مـن مسـائل المعرفـة و تـاريخ الأفكـار و العلـوم و قـد نشره في سـتة مجلـدات تحـت عنـوان : دروس في الفلسـفة الوضـعية (Cours de philosophie positive)؛ يُعتـبر هـذا الكتـاب مـن الكتـب الرئيسية لكومت خاصة و أنه يصنف العلوم فيه تصنيفا متميزا كما أنه يحتوي عـلى خلاصة تجربته الفكرية.

المرحلة الثالثة هي مرحلـة نسـق السياسـة الوضـعية (Le système de politique positive) و كذلك رسالته في علم الاجتماع المؤسس لديانة الإنسـانية (Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité) بين سنتي 1851 و 1854. و هنا نأتي إلى عواقب البعد التصوفي (Spirituel) خاصة بعد تعرفه إلى كلوتيلد دو فو (Clotilde de Vaux). فأغست كومت يصل في نهاية عمره إلى اقتراح ديانة جديدة للإنسانية.

يتبين من هذا أن الفكر الكومتي قد أخذ منعطفا متوقعا نظرا لمسيرة حياته الفكرية المتميزة بالتناقضات بين معطيات العلم الحديث، في عصره، و ماضي الفكـر الأوروبي، المدرسي و الديني و ما أثاره هذا الفكر مـن صراع بـين العلـم و الـدين خاصـة و أن كومت قد تأثر بفكر بوسيي(Bossuet).

1-2-5 الفلسفة الوضعية

أما مفهوم الوضعية (Positivisme) فإنه مشتق من كلمـة positif التـي تعتمـد في اللغة الاتينية على مبدأين معرفيين و هما الواقع (le réel) و الصلاحية (l'utilité) [1]. هكذا يتبين ما للكلمة من بعد لغوي مرتبط بفعل وضـع (poser)[2] التـي تـدل عـلى فعـل مـرتبط بحقيقـة الأشـياء و بعلاقـة ملموسـة بـين الـذات و الموضـوع. ثـم إن الوضعية لها بُعد مرتبط بالعالم المحسوس. أما من الناحية الفلسفية فقد بنى كومت الوضعية على الحواس باعتبارها هي مصدر كل معرفة يقينية و مـن ثمـة ينفـي كـل المصادر الأخرى مثل الإلهام و الوحي باعتبار أن العقل قاصر و لا يمكنه التوصـل إلى المعارف المطلقة. و بذلك فقد أقام الفلسفة الوضعية على مبـدأ النسـبية في المعرفـة مبتعدا بذلك عن الأسباب التي تحكم الظواهر الطبيعيـة و مـن ثـم ينفـي الاعـتماد على المطلق كشرط من شروط المعرفة في الفكـر اللاهـوتي و الميتـافيزيقي. فالقـانون هو محل البحث عند كومت رغم أن القوانين في علم الاجتماع لا تتصف بالدقة[3].

أقـام كومـت الوضـعية عـلى مفهـوم الدقـة و اليقـين ؛ و هكـذا يتبـين أن الفلسـفة الوضعية نسق معرفي مـرتبط بإيمـان كومـت في وجـود مرحلـة متميـزة، ضروريـة و نهائية، لتطور الفكر البشري و التي ترمي إلى المعرفـة الواقعيـة بـالظواهر الطبيعيـة

---

1 Arbousse-bastide, Auguste comte, Ed PUF, Paris 1968, p 31

2 Comte (Auguste), Philosophie des sciences(texte choisis par Jean Laubier), Paris Puf, 1974, p 13.

3 عبد الجواد (احمد رأفت)، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضـة الشرق، جامعـة القـاهرة، ص 21

بما لها من دقة و (Une connaissance réelle des phénomènes naturels) صلاحية لأن العلم غايته التنبؤ ثم الفعل (la prévision et l'action)[1].

تقوم الفلسفة الوضعية كذلك على مبدأين أساسيين مؤسسين و هما مفهومي الطبيعة (la nature) كما بيناه أعلاه و مفهوم التقدم (Le progrès) و كلا المبدأين يمهدان لمفهومين آخرين و هما مفهوم النظام (l'ordre) و التطور (l'évolution) اللذين بدورهما يعتمدان على الثبات (la statique) و الحركية (la dynamique).

توجد بالطبع أبعاد سياسية لهذه الثنائيات و هي كون أوغست كومت لم يكن يرى ضرورة للثورة لأنه كان إصلاحي النزعة فحاول أن يجمع بين بقاء النظام السياسي و تغييره من الداخل بفضل الإصلاح و لذلك نراه في آن واحد يتحدث عن النظام و عن التقدم .

إن مفهوم الطبيعة مرتبط على الدوام، في فكر كومت، بالمفهوم الشامل الذي يمثل النسق المعرفي الذي يكون سائدا في المجتمع، مفهوم الفلسفة. يعني كومت في كثير من الأحيان بالجمع بين الطبيعة و الفلسفة بقوله : الفلسفة الطبيعية[2]، البحث فيما يمكن إدراكه بالحواس ؛ و مفهوم الطبيعة مقرون بالفيزياء التي تقابل اصطلاحا مفهوم الميتافيزيقيا بالخصوص. فتحت مفهوم الفيزياء يمكن إدراج كل الظواهر الطبيعية المستقلة عن الإنسان. فيمكننا أن نقول أن هذه الجملة تحتوي على فلسفة الطبيعة في الفكر الأروبي. إذا كانت الطبيعة هي الحقيقة الفيزيقية المستقلة عن الإنسان فإنها تكون بالتالي خارج إرادته و خارج وعيه و شعوره و ذاتيته.

قد جاءت الفلسفة الطبيعية منذ الفكر اليوناني بأطروحات مفسرة للعلاقة بين الإنسان و الطبيعة ؛ فقد قال أرسطو بأن البحث في الطبيعة هو البحث في المحسوس و بالتالي فإن المحسوس الذي تبحث فيه المعرفة الطبيعية هو المحسوس الذي، كما يقول عبد الرحمان بدوي، " يوجد مبدأ حركته في

1 Comte (Auguste),philosophie des sciences op cit, p 27.

2 Comte (A), Cours de philosophie positive, leçon 1 et 2 , cérès edition, p 39

داخله[1]". و بمعني آخر فإن هذا المحسوس غير خاضع لقوة خارجية و هي القوة التي تبحث فيها الميتافيزيقيا..

إن المبدأ الفلسفي الذي يستنتج من هذه المقاربة هو كون الطبيعة تملك حركتها في داخلها و بالتالي هي مستقلة عن أي قوة محركة لها. لكن الذي له أهميته بالنسبة لنا هو جعل المجتمع الإنساني كيان كلي (macrocosme) يخضع لقوانين ذاتية، أي من داخله. و البحث عن هذه القوانين هو غاية الفلسفة الوضعية و غاية علم الإجتماع.

من المصادر التي أثرت على فكر كومت، و لا ريب، فيما يتعلق بمفهوم الطبيعة نجد كل من جاليليو جاليلي (Galileo Galiléi 1564-1642) و إسحاق نيوتن. إن مبدأ الطبيعة كأساس للفلسفة الوضعية عند كومت إنما يستمد معناه من البعد الآلي (la dimension mécanique) لنظرية جاليلي ؛ هذه النظرة التي تعتبر الوجود على أساس أنه مبني على الحركة الداخلية للطبيعة من حيث هي نظام كلي مكتف ذاتيا. إن مفهوم الجاذبية في النظرية النيوتونية و التي استخلصت عقب الأفكار التي تبناها جاليلي يشير إلى مبدأ أساسي من حيث يمثل المحور و القوة التي تحرك الكون.

أما إذا رجعنا إلى أوغست كومت فإن مفهوم الطبيعة لا يبتعد كثيرا عن التصور الدهري (Séculier) للوجود و للظواهر فإن ذلك يدل على أن الإعتبار الفلسفي إعتبار طبيعي من حيث يستمد معطاياته من المحسوس و ليس من نتاج التأمل. إن الطبيعة في المفهوم الكومتي هي الحالة التي يوجد عليها الموضوع الخاضع للملاحظة.

1 بدوي (عبد الرحمان) مرجع سابق ذكره ص 105

2-2-5 مفهوم التقدم

إن مبدأ التقدم (Le progrès) إنما هو مقرون بمبدأ فكري آخر انتشر مع أسماء لامارك و داروين، ألا و هو مبدأ التطور (L'évolution).

إن فكرة النمو التي يحويها مفهوم التقدم و التطور فكرة قديمة تعود إلى الفكر اليوناني و خاصة عند لوكريس (Lucrèce) الذي كان يقيمها على عنصرين ألا و هما القانون و النظام (La loi et l'ordre) باعتبار أن التحول الذي يطرأ على الكائنات إنما هو تحول خاضع لقانون التحول و يمضي وفق نظام متصاعد.

أما مصدر المعنى الحديث لمفهوم التقدم فإنه يعود إلى القرن الثامن عشر و قد جاء في إطار نظرية عامة لتفسير التاريخ من جهة و في سياق الصراعات السياسية التي عرفتها أوروبا من جهة ثانية.

من الأوائل، في القرن الثامن عشر، الذين اعتبروا أن للتاريخ حركة تقدمية يمكن ذكر كوندورسي بحيث ربط بين تطور الحضارة و العلم فنجده يقسم صيرورة التاريخ إلى عشر مراحل، كل مرحلة متميزة بنوع معين من الإنتاج الفكري و الذهني و المادي.

أما في فلسفة التاريخ فإننا نجده عند كل من فيكو و هيجل ؛ فعند فيكو فإنه يتم في دائرة مغلقة و متجددة (Le ricorso) أما عند هيجل فإنه يتم بصفة متصاعدة و متحسنة. يتحدث هيجل في كتابه : La raison dans l'histoire عن تقدم الوعي (Le progrès de la conscience)[1] و لكنه من جهة ثانية يصف نوع التقدم البشري بالدوري (Cyclique) و يربطه بمفهوم التطور و الزمن[2].

إن مفهوم التقدم قد أخذ بعدا إقتصاديا في الفكر الماركسي ؛ بالفعل ما إن ظهرت النظرية الماركسية حتى تجلى البعد المادي-التاريخي لمفهوم التقدم. إن أهم قاعدة بني عليها التقدم وفق المفهوم التاريخي هي قاعدة الصراع في إطار الجدلية التاريخية و يتم التغير بفضل الصراع فيتم التغير في البنية التحتية محولا بذلك العلاقة بين الوعي و علاقات الإنتاج.

1 Hegel (Frederich W.), op cit. p 83.

2 بدوي (ع) المرجع السابق ص 182

يدل مفهوم التقدم على حركية تراكمية في المجال المعرفي، أما في التاريخ فـإن التقـدم يأخذ صبغة تطورية بحيث يكون إيجابيا أو سلبيا – انظر الموقف الهيجلى في هـذه المسألة في كتابه : la raison dans l'histoire [1]، كما يأخذ مفهـوم التقـدم بعـدا لا متناهيا، أي باعتبار الحركة مستمرة في الزمان ؛ أو بمعنى آخـر فـإن التقـدم يـتم إلى الأحسن على كل المستويات المادية و الذهنية و الفكرية وفي حركة دائمة متجددة.

أخذ مفهوم التقدم بعدا سياسيا و إيديولوجيا ابتداء من القـرن التاسـع عشر بحيـث كان ذلك كرد فعل للبورجوازية المحدثة أمام الملكية المطلقة. فكانت البورجوازية في فرنسا تعتبر الثورة أمرا حتميا من الناحية التاريخية و أنها بمثابة القفـزة النوعيـة في إطار الصيرورة العامة و الشاملة للتاريخ البشري. إنما عرف هـذا الموقـف اتجـاهين : اتجاه ثوري انقلابي و اتجاه إصلاحي تقـدمي، و يمكـن اعتبـار أوغسـت كومـت مـن أنصار التيار الثاني.

إن مفهوم التقدم عند كومـت يحتمـل بعـدين : بعـد تطـوري و بعـد حتمـي؛ فـيما يتعلق بالبعد الأول فإن ذلك جلي في نظرية المراحل الثلاثة الشهيرة، إذ المسار العـام لتاريخ البشرية متميز بالانتقال من الأدنى إلى الأعلى. أمـا فـيما يتعلـق بالبعـد الثـاني فإنه يتضح من خلال نوعيـة و طبيعـة كـل مرحلـة مـن المراحـل الثلاثـة بحيـث أن المرحلة مرتبطة بالمستوى الإنساني على الصـعيد الـذهني و الفكـري، إذ كـان حتميـا على الإنسانية أن تكون ما كانت عليه في هذه المرحلة أو تلك. و على هـذا المسـتوى تظهر فكرة النظام التي قال بها أوغست كومت بحيث أن التقدم يـتم داخـل نظـام تحكمه قوانين ثابتة و بهذا يكـون كومـت قـد حـل المعضـلة القائمـة عـلى المسـتوى الإبستمولوجي بين النظام و التقدم بمحاولته إيجاد نظريـة تؤلـف بـين الثبـات (La statique) و الحركيـة المتمثـل في النظـام (l'ordre) و الحركيـة (La dynamique) المتملة في التقدم (Le progrès).

---

1 نفس المرجع

3-2-5 روح الفلسفة الوضعية

لكل فلسفة روح خاصة بها – نستعمل كلمة روح بالمعنى الباشلاردي كما استعملت في كتاب الروح العلمية الجديدة.

إن أهم عنصر يميز الفكر في القرن التاسع عشر هو المادية التي سرت في أفكار العلماء و ذلك تحت تأثير النظرة الأريسطوطاليسية (aristotélicienne).

لأرسطو أراء فيما يخص مصدر المعرفة مخالفة تمام المخالفة لأراء معلمه أفلاطون. إن أرسطو كان يرى المعرفة انطلاقا من المحسوس، و الواسطة بين أرسطو و كومت هي نظرية فرانسيس بيكون الذي كان يعتمد على الحواس و التجربة في تحقيق المعرفة اليقينية..

تقوم المعرفة عند كومت على أساس الملاحظة، و هذا واضح في قول كومت بأن الفلسفة الوضعية هي متميزة في أول مقام باعتمادها على الملاحظة و أن التخيل تابع لها.

و الملاحظة تعتمد على الحواس بحيث إذا ضربنا مثلا، يكون الشعاع الذي يصدر عن الشيء هو الدليل على وجوده و ليس، كما كان يزعم الأقدمون، الشعاع الذي ينبعث من العين هو دليل الشيء المنظور إليه. ثم، من ناحية ثانية، و إن كان أحد مصادر الكومتية هي العقلانية الديكارتية، فإن كومت كان ينفي المعرفة التي مصدرها العقل وحده. و لذلك نجد كومت يزاوج بين أراء فرانسيس بيكون و روني ديكارت فيقول بعقلنة التجربة أي بإخضاع الواقع المحسوس إلى منطق العقل[1].

4-2-5 مفهوم الظاهرة

على أساس النظرية الوضعية استعمل كومت مفهوما أساسيا في فلسفته ألا و هو مفهوم الظاهرة [2]. إن مفهوم الظاهرة مفهوم أساسي في النظرية الكومتية

1 Comte (Auguste),Philosophie des sciences op cit; p 25.

2 Comte, (A), Cours de philosophie positive, Librairie J.B Baillière et fils, 4ième ed, Paris 1877, p 21

بحيث، كما سنراه عند الحديث عن النظرية المعرفية عند كومت يؤسس لبناء النظرة الكلية و الشاملة للطبيعة. إن توحيد الوجود يتم من خلال هذا المفهوم. فكل شيء في الطبيعة يحتمل الملاحظة لأنه ظاهرة (Un phénomène)، فالظاهرة الكومتية هي واقعية ذات نوعين : نوع يتغير و نوع لا يتغير ؛ من النوع الأول الظواهر البيولوجية و الاجتماعية، و من النوع الثاني الظواهر الفلكية. و التغير يكون بفعل الإنسان في الحالة الأولى[1] إلا أنه يشير في نفس الوقت أن الظواهر عامة تعرف شيء من الثبات.

الظاهرة عند كومت هي بنفس المعنى، على الأقل ظاهريا، كما جاءت في الفكر الكانطي (E.Kant) الذي يعتبر الظاهرة دليل على كل ما يتجلى في الزمان و المكان و هو موضوع التجربة.

إن الظاهرة عند كومت هي فيزيقية بالمعنى الفلسفي للكلمة. و من هنا تبرز فكرة محورية في الفكر الكومتي ألا و هي البعد الفيزيقي لكل الظواهر الطبيعية بما في ذلك الظواهر البشرية، و الدليل على هذا أن كومت أطلق على علم الإجتماع، أولا، الفيزياء الإجتماعية.

يقوم البعد الفيزيقي (physique) على مفهوم الطبيعة كما كان سائدا في الفكر اليوناني. يقول عبد الرحمان بدوي في قراءته لفكر أرسطوطاليس ما يلي : " إذا كان علم ما بعد الطبيعة يبحث في الجوهر اللامحسوس الأزلي الأبدي، أي بعبارة أوضح، في الله، فإن علم الطبيعة يبحث في المتحرك المحسوس[2]".

يتبين من هذا أن الفكر الكومتي يجد كثيرا من التوازن بين المفاهيم. كل المفاهيم الأساسية تخدم غرضا واحدا و هو بناء نظرة متكاملة للطبيعة من حيث هي خارجة عن أمرين : المطلق و ذاتية الإنسان. فإنها تلغي المطلق لأنها تعتمد على مفهوم الطبيعة الذي تتحدد القوى المحركة داخلها و ليس خارجها و بالتالي تعتمد على النسبية ؛ فالظواهر متصلة فيما بينها بفضل القوانين التي تحكمها.

---

1 Id, p 18.

2 بدوي (ع) مرجع سابق ص 104

إن النسبية تقوم من جانبها على القوانين من حيث هي علاقة بين عدد من الظواهر و التي تحدد الطبيعة الحتمية لهذه الظواهر. فالعلاقة بين السببية النسبية و الحتمية هي علاقة جدلية بحيث أن عدم تغير الظواهر(invariabilité des phénomènes) ينبي بصفة تلقائية عن وجود قوانين ثابتة، من ثمة يتبين بعد آخر لفكر ة السببية ألا و هو كون الظاهرة كيان دائم زمنيا و إن خضع لقانون الحركة.

إن كل هذه المفاهيم تنبي عن إعتماد كومت كليا على فكر عصره و الذي قام أساسا على الفصل بين الطبيعة و ما هو متعالي (Transcendantal). إن التحول الذي حصل في الفكر الأوروبي إنما له جذوره في الفكر المدرسي الذي احتوى الصراع القائم بين العلم و الدين و بين الكنيسة و الدولة، من هنا يتجلى الدور الذي يراه كومت للسياسة الوضعية.

3-5 النظرية المعرفية عند كومت

النظرية المعرفية في الفكر الكومتي لا تنفصل عن فلسفته الوضعية بل هي قاعدتها و أساسها. يمكن أن نقول أن كومت قام بتقييم لكل المعارف البشرية في ضوء فكره الشامل.

تتميز النظرية الكومتية للمعرفة بالصيرورة و التقدم المعرفي و التي تميزها المراحل الثلاثة و أحوالها الارتقائية.

لقد عرفت هذه المسألة اهتماما كبيرا و متواصلا منذ انتشرت النظرية الكومتية. أهم ما يميزها هو تقسيم تطور الفكر البشري إلى مراحل ؛ كل مرحلة من هذه المراحل ترسم معالم الفترة التاريخية من الناحية الذهنية للإنسان و من الناحية النظامية بالنسبة للمجتمع.

يعتبر ريمون أرون أن الفكر الكومتي يقوم على مبدأ إتفاق الأرواح (l'accord des esprits) كما يشير في الهامش أن كومت يعتبر الأفكار هي المحرك الأساسي للعالم[1].

إن فكرة المراحل الثلاثة بسيطة في شكلها معقدة في محتواها، يعتبر كومت أن الفكر الإنساني مر بثلاثة مراحل و هي : المرحلة اللاهوتية و المرحلة الميتافيزيقية و المرحلة الوضعية.

المرحلة اللاهوتية هي التي يكون فيها الفكر متسما بالنظرة الخيالية للعالم و التي تتحدد وفق المستوى الذهني للإنسانية بحيث يكون مستوى الفكر الإنساني لا يزال في مرحلة الطفولة.

إن مرحلة الطفولة هي المرحلة التي يكون الطفل غير قادر على التمييز بينه و بين محيطه، بين ذاته و المحيط الخارجي. من ثمة يكون التفكير عبارة عن إسقاطات ذاتية على العالم المحيط بالإنسان يطغى عليها الخيال ؛ يمكن اعتبار هذه المرحلة كمرحلة يسود فيها الفكر الميثولوجي، أي الأسطوري و الخرافي. إنها تتمثل في أفكار تأخذ صبغة إعتقادية تمثل افتراضات بُني عليها الفكر في الفترات التي ساد فيها الفكر الميثولوجي[2] أي كما يقول كومت الفكر التيولوجي[3]؛ الفكر في هذه المرحلة خيالي بالأساس يعتمد على القدرات التصورية للإنسان.

من خصائص الفكر في هذه المرحلة الأولى و الابتدائية للإنسانية أنه أدى إلى إيجاد نظام اجتماعي يتفق كل الاتفاق مع المستوى الذهني للبشرية إذ يتحكم الكهنة في المجتمع بفضل ما يملكون من سلطة معرفية بينما تكون السلطة في هذه المرحلة تعسفية.

تتميز المرحلة الثانية، المرحلة الميتافيزيقية، بكونها تمثل بداية التفكير تحت تأثير العالم الخارجي، أو بمعنى آخر، فإن الإنسان يتأثر بما يُحيه إليه العالم على اعتبارات غامضة و مبهمة، فالإنسان لا يهتدي إلى مصدر القوة الخارقة للطبيعة و لذلك فيبحث عنها فيما وراء الطبيعة، أي فيما وراء المحسوس..

---

1 Aron (Raymond), Les étapes de la pensée sociologique, op cit.

2 Encylopedia Universalis, article Comte.

3 Comte (A), Cours de philosophie positive,op cit, p 8.

تتحددهذه المرحلة، من الناحيةالزمنية، بعد الخروج مـن القروسـطية (Le moyen âge) و بداية النهضة الأوروبية.

إذا نظرنا إلى هذه الفترة فإننـا نـرى الأطروحـات الجديـدة عـلى الفكـر الأوروبي قـد بدأت تأخذ شكلها خارج إطار الكنيسة، و حتـى اللغـة المقدسـة، أي لغـة الكنيسـة، اللاتينية، بدأت تفقـد مـن تأثيرهـا تحـت ضـغط الفكـر الـدهري، وعـلى المسـتوى السياسي، الضغط الوطني.

بما أن الفكر الميتافيزيقي فكر انتقالي فإنه لا يزال محملا بالمعتقـدات التيولوجيـة في الوقت نفسه الذي يحاول فيه أن يقرأ وقائع الكون و الحياة قراءة جديدة و خاليـة من هذه المعتقدات. يعتقد ريمون أرون أن أوغست كومت لم يستطع المقاومة أمـام فكرة تعايش الأفكار المتناقضة بينها كالتيولوجيا والميتافيزيقا من جهة و الميتافيزيقـا و الوضعية من جهة ثانية.

إن الفترة التي ساد فيها الفكـر الميتـافيزيقي، كـما يعتقـد كومـت، هـي فـترة تحـول أساسي للفكر البشري؛ ففي هذه الفترة تشكلت أهم العلوم أو على الأقـل تـم وضـع أهم الفرضيات العلمية و تأسيس أهم المبادئ التي ستقوم عليها الوضعية.

إن الفكر في هذه المرحلة فكر تجريدي بالأساس و هو انتقـالي يـزول عنـدما تكتمـل الفلسفة الوضعية.

إن النظام الاجتماعي الذي رافق هذه المرحلة هو النظام العسكري الذي يعتمد على القوة و السلطة المنظمة.

أما المرحلة الوضعية فتتميز باعتمادها على العلماء و الصناعيين و هي المرحلة التـي يُرد فيها كل شيء إلى العقل و التجربة و الملاحظة الموضوعية.

يتبين من هذه المراحل أن الفكر قد عرف تحولا نوعيـا في بحثـه عـن الأسـباب التـي تكون وراء الظواهر الطبيعية، و هكذا فالفكر قد عرف تطورا إيجابيا (هنا نـرى أثـر التطورية على الفكر الكومتي) فالفكرة كيان يعرف تغيرات كيفية هـي التـي تحـدد ملامح المجتمع.

1-3-5 تكوُّن و تقسيم العلوم

أما فيما يخص تكوُّن العلوم فإن كومت يطبق المبدأ العام لنظريته؛ هذا المبدأ يقـوم على فكرة التقدم. و هنـا يعنـي التقـدم الانتقـال مـن الأبسـط إلى الأكـثر تعقيـدا و التدرج من الأسـفل إلى الأعـلى ؛ و هـذا يوافـق تطـور الفكـر الـبشري إذ في المرحلـة الأولى، المرحلة اللاهوتية، كان الفكر ساذجا ثم صار أكثر تجريدا في المرحلة الثانيـة و أخيرا صار أكثر تعقيدا، في المرحلة الثالثة.

إن تقسيم العلوم فكرة قديمة قال بها أرسطو كما أخذ بها بيكـون، إنمـا الجديـد هـو كون كومت صاغها في إطار التحول العام للفكر و لتاريخ الإنسانية.

إن العلوم عند كومت تمضي لتحقيق التطور نحو الفكر الوضعي، و الحالة الوضـعية هي المرحلة التي تعتمد فيها العلوم على الملاحظة من جهة و على العقلنة من جهة ثانية. من هذه الاعتبارات كان في تصنيف كومت للعلوم ميزة تتمثل في نفي العلـوم الوصفية و الاعتماد على العلوم التي تبنى على النظريات العقلانية.

أولى العلوم العقلية الرياضيات ثم يليهـا الفلـك فالفيزيـاء فالكيميـاء فالفيزيولوجيـا فعلم الاجتماع.

إن هذا الترتيب خاضع لقانون الارتقاء من الأبسـط إلى الأكـثر تعقيـد. هـذا الترتيـب خاضع للملاحظة للظواهر الطبيعيـة كـما تتقبلهـا الحـواس لأول وهلـة. إن تقسـيم العلوم عند كومت يعتمد على بساطة الملاحظة ثم الإرتقـاء مـن البسـيط إلى الأكـثر تعقيد لذلك جاء ترتيب العلوم متبعا تسلسلا تصاعديا.

من المسائل التي تعرض لها كومت مسألة الفلسفة و التناقضات و لذلك كـان يرمـي إلى التوفيق بين التفكير الوضـعي و بقايـا التفكـير الميتـافيزيقي و اللاهـوتي، وبـذلك يمكن تعميم المنهج الوضعي نظـرا أن المـنهج الوضـعي مـنهج كـلي " يحقـق وحـدة المعرفة الوضعية[1]".

يقسم كومت العلوم إلى علوم أساسية و علوم فرعية كـما يـربط بـين بعـض العلـوم مثل ربطه بين الفيزيولوجية و علم الإجتماع.

---

1 الخشاب (مصطفى) ،علم الاجتماع ومدارسه ،الكتـاب الأول و موضـوعه : تاريخـالتفكير الجتماعي، مكتبة النجلو مصرية ، 1975 ص 229

تُبنى نظرية المعرفة عند كومت على ثلاثة مسائل :

1- المعرفة ذاتها ؛

2- الفهم ؛

3- الفعل.

هذه المسائل الثلاثة مرتبطة بعضها ببعض إذ، كما قلنا أعلاه، فإن غاية العلم الفعل، و الفعل يتم على أساس أن تكون الغاية هي التنبأ، و التنبأ ذاته يقوم على الفهم.

إن العلم في نظر كومت نوعان : علم ملموس (Concret) و علم تجريدي (Abstrait) ؛ النوع الأول يعتمد على الفعل (L'action) – فعل الإنسان على الطبيعة – و النوع الثاني على النظرية (La théorie) و ابتداء يرتب العلوم على أساس :

1- البساطة و التعقيد (simple et complexe) ؛

2- العضوية و غير العضوية (Organique et inorganique) ؛

3- رشيد و تجريبي (Rationnel et expérimental).

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي تشترك فيه كل العلوم فيتمثل في :

1- الملاحظة ؛

2- التجربة ؛

3- المقارنة.

و بالتالي يكون كومت قد وضع نظاما معرفيا متجانسا و متكاملا تتحدد به ميزة العلوم الوضعية التي تقوم على المبدئية الثنائية في المنطق و هي استعمال الاستنتاج في العلوم التجريبية و تدعيمها بالاستقراء للوصول إلى اكتشاف القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية[1].

---

1 Comte (A), op cit, p 13

4-5 الفكر الإجتماعي عند كومت

ينقسم الفكر الاجتماعي عند كومت إلى ثلاثة مراحل : أما المرحلة الأولى فإنها المرحلة التي كان فيها كومت صاحب توجه سياسي إصلاحي رفقة سان سيمون، وتتمثل هذه المرحلة في إنتاج كتاب السياسة الوضعية ؛ أما المرحلة الثانية فإنها تتمثل في مرحلة ابتكار علم جديد، أي علم الاجتماع (La sociologie) ؛ أما المرحلة الثالثة فتتمثل في وضعه ديانة الإنسانية؛ إن التأثيرات المعرفية التي عرفها كومت تبين أن كومت كان منذ البداية متجها نحو هذا التداخل بين السياسة و الاجتماع و الدين.

يعتبر ريمون أرون أن كومت تأثر بكل من منتسكيو، كندرسي و بوسيي[1]؛ أخذ كومت عن منتسكيو إهتمامه بالسياسة لأن الأولوية عند منتسكيو هي السياسة، و أخذ عن الثاني القانون الاجتماعي القائل بالتقدم بينما أخذ عن بوسيي فكرة ضرورة الدين للإنسانية.

يعرف القارئ ما لبوسيي من تأثير على الفكر الفرنسي سواء الفكر الديني أو السياسي. أما فيما يتعلق بكل من منتسكيو و كندرسي فإن فكر كومت قد جلب إليه الكثير من المصطلحات و المفاهيم السياسية و الاجتماعية إلا أن النظرة التاريخية هي المسيطرة على فكر كومت بوجه الخصوص - و من هنا كان المنهج التاريخي هو رابع العناصر المكونة لمنهج أوغست كومت. لكن نظرته يمكن إرجاعها إلى التصور الذي تفرضه فلسفة التاريخ التيولوجية لفيكو من جهة و التحليل التقدمي لكندرسي من جهة أخرى.

فيما يتعلق بالفكر الديني عند كومت فإنه قائم على مبدأ توحيد الإنسانية من جهة و توحيد العلم و الدين من جهة ثانية.

1-4-5 علم الإجتماع

فَكَّرَ أوغست كومت في المجتمع الذي كان يعيش فيه و كان هذا المجتمع يعرف أزمة حادة ناتجة عن التحولات التي أحدثتها الثورة الفرنسية، هذا من جهة، و من جهة ثانية كان ينظر إلى المجتمع من زاوية فلسفة العلوم و لذلك لم يذكر

1 Aron (Raymond), Ed Gallimard, Paris 1967, p 96

علم الاجتماع إلا ضمن نسق الفلسفة الوضعية و كعلم متسلسل في إطار المنظومة المعرفية التي قدمها في دروسه. فالجانب الأول و هو الجانب الذي يبحث فيه علم اجتماع المعرفة فإنه يتعلق بالأوضاع السياسية في فرنسا و التي كانت مضطربة اضطرابا أثر على نظم المَلَكية و الإقطاعية في أوروبا عامة. من ثمة لم يكن يشعر أوغست كومت بالخصوصية الفرنسية بقد ما كان ينظر إلى عالمية الإشكالية، و التي، في الحقيقة، يمكن ربطها بالدعوة الأنسية التي عرفتها أوروبا منذ القرون الوسطى و التي ساهم فيها مفكرون متميزن أمثال فولتير و روسو.

البعد الأول لعلم الاجتماع هو بعد أنسي (Humaniste) و الأنسية في الفكر الكومتي مرتبطة بالطبيعة الفيزيولوجية للإنسان. إن الإنسان كيان فيزيولوجي و بيولوجي فهو مسير بالقوانين الخاصة بالطبيعة. من هنا نجد أوغست كومت يقسم الإنسان إلى اتجاهين : قلب و عقل، أي عاطفة و فكر و دور العقل يقتصر على المراقبة، مراقبة العواطف و الفعل البشري. إن للقلب عند كومت دور أساسي في وجود الصناعة، ذلك لأن القلب محل الاندفاع (Impulsion) و الاندفاع مولد للفعل الذي يوجهه حب الذات و الغرور (L'orgueil et la vanité) و من ثمة تتولد الحاجيات الأساسية للإنسان ألا و هي التغذية، العلاقات الجنسية، الأمومة عند المرأة، الحاجة العسكرية و الصناعية [1].

إن كومت يبني فكره السوسيولوجي على اعتبارات مرتبطة بالجانبين اللذين يقوم عليهما نشاط الإنسان و هما الجانب الفيزيولوجي و الجانب العقلي. إن الإنسان صاحب ضروريات فيزيولوجية و التي لا تتغير في أساسها[2] des besoins invariables و لكنه، في نفس الوقت ذو طبيعة اجتماعية و لا يمكن في نظر كومت الفصل بين هذين الجانبين.

أما المسألة الثانية التي يمكن استخلاصها من الفكر الكومتي فيما يتعلق بعلم الاجتماع، فإن كومت يقسم اهتمام علم الاجتماع بمسائل ثلاثة لا تتغير مهما

1 Comte (A),philosophie des sciences op cit.

2 Comte, (A),Cours de philosophie positive, leçons 1 et 2, op cit, p 139

تنوعت أصناف البشرية و هي الاستعدادات الفيزيولوجية، النفسية و الذهنية[1]، هكذا يتبين أن أوغست كومت بني فكره على تيارات فكرية كانت موجودة قبله و إنما حاول أن يجمع بينها في نظرية شاملة، و هذه التيارات خاصة بعالم الأحياء، عالم النفس و الفلسفة. لم يبني أوغست كومت فكره على التاريخ كما فعله ابن خلدون.
لم يحدث كومت قطيعة ابستمولوجية، أي أنه لم ينتقل من مبادئ معرفية سابقة إلى مبادئ جديدة كما كان الحال في انتقال كوبرنيك من الأفكار السابقة لعهده إلى نظريته أو الانتقال من الهندسة الإقليدية إلى الهندسة اللا-إقليدية (باشلار). فكومت لم يحدث ثورة في الربط بين هذه المجالات الثلاثة، و إنما كل الذي فعله هو وضع هذه العلاقة في إطار الفلسفة الوضعية، التي هي ذاتها ترجع إلى أرسطو و إلى بيكون و ديكارت و كل النتاج الفكري المناهض للمدرسية.
أهم المبادئ الفكرية التي قام عليها علم الاجتماع الكومتي هي الثنائية المعرفية المتمثلة في الثبات و الحركية.
إن مبدأ الثبات ذو بعدين : بعد سياسي و بعد معرفي. فمفهوم الثبات مفهوم وضعي بالمعنى الدقيق للكلمة و يعني حالة الطبيعة، و هو دليل استمرارية الوجود و بالتالي فالنظام الاجتماعي لا يتغير بالنظر إلي خصائصه المرتبطة بالاستعدادات الثلاثة الخاصة بالجانب الفيزيولوجي، النفسي و الذهني. فالمجتمعات البشرية في نظر كومت، إنما هي مجتمعات تشترك، مثلا، في الصناعة و هي النشاطات الإبداعية و الفنية أو ما نسميه في أيامنا هذه بالتكنولوجيا، التي يحتاج إليها الإنسان، و لكن كذلك النظم السياسية و الدينية التي تسمح للإنسان بأن يجعل هذه الحياة معاشة. فمبدأ الثبات دليل على أن كومت يقر بأن التقدم لا يؤثر في كل ما يوجد و إنما يقتصر على العوامل المشتركة للإنسانية.
من جهة أخرى يذكر كومت أن الثبات خاص بالقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية و التي تتميز بالتوافق (Consensus) الساري بين مختلف مكونات

1 الخشاب (مصطفى) مرجع السابق.

النظام الاجتماعي[1]. هكذا يتبين أن كومت كان له تصور مزدوج فيما يتعلق بالنظام الاجتماعي و السبب في ذلك راجع إلى أن كومت لم يفرق بين العلوم التي تقوم على مبادئ طبيعية و تجريبية و العلوم الإنسانية بالخصوص التي تعتمد على مفهوم الثقافة. من هنا نجد كومت يستعمل، في حديثه عن الثبات الاجتماعي، مصطلحات مثل : la vie, l'organisme, le système و هذه المفاهيم هي ذاتها التي تستعمل في علوم الحياة (biologie)، الفيزيولوجيا و الميكانيك. فالثبات الاجتماعي ينفي الحركة فيما يتعلق بما هو متواصل في حياة الإنسان. هذا الاعتبار يجعلنا نرى أن كومت كان يحاول التوفيق بين النظرة السياسية للنظام (L'ordre) و النظرة الفلسفية للتقدم (Le progrès) ؛ " وجدير بالذكر أن انشغال كومت بقضيتي النظام و التقدم معا يعكس نظرة متناقضة للمجتمع، أو هو يعبر تماما عن الموقف المتناقض الذي وجد نفسه فيه من خلال تأثره بأستاذين يقفان على طرفي نقيض في فهمهما للمجتمع و تصورهما لحركته و هما "كندرسي" و "دي مستر[2]".

فيما يخص مبدأ الحركية الاجتماعية (La dynamique sociale) فكومت يعرفها على أنها هي التي تسمح للمجتمع الإنساني بأن يساير التحولات الفكرية و الذهنية كما حددها في المراحل الثلاثة. إن إدراك التغير الاجتماعي يكون بواسطة الحركية المستمرة و المتدرجة للتقدم. و التوافق بين النمو الاجتماعي و النمو الفكري هو محور الفكرة الحركية عند كومت. لكن لا يمكن أن يكون هناك تطور و نمو دون وجود نظام يحفظ المجتمع من الفوضى و لذلك نجد كومت يوافق بين النظام و التقدم بين الستاتيكا و الديناميكا[3]. فالحركية الاجتماعية تسمح بمعرفة أوضاع المجتمع في ديمومتها و البحث عن التقدم الذي يحققه المجتمع ككل ؛ بينما يدرس الثبات الاجتماعي المجتمع في حالة ثباته، أو هو بالأحرى يدرس المؤسسات الاجتماعية التي تعرف الثبات مثل الأسرة و النظام القضائي و السياسي، الخ[4].

---

1 Id, Cours de philosophie positive, LibrairieJ.B Baillière et fils, 4 ième edition, Paris 1877, 48ième cours.

2 عودة (م) مرجع سابق ص 91

3 خشاب (م) مرجع سابق ص 232

4 نفس المرجع.

الذي يمكن استخلاصه هو أن الفكرتين الأساسيتين التين تبناهما كومت منذ درسه الأول في الفلسفة الوضعية و هي الفكرة الفلسفية، أي كما يقول هو ذاته، النسق المعرفي السائد في زمن ما[1]، من جهة، و فكرة التقدم المستمر، من جهة أخرى، هما أساس النظرية السوسيولوجية بالإضافة إلى فكرة الثبات التي تمثل الصورة الطبيعية للمجتمع. و هكذا يجمع كومت بين نظريتين كانتا موجودتين في عهده و هما مبدأ التقدم لكوندرسي و مبدأ التطور للامارك.

كما أن مبدأ الحركية مرتبط بالبعد الفعلي (Actif) للعلم، فغاية العلم عند كومت تتمثل في الحركة، في حين أن الثبات يسمح لعالم الاجتماع بمعرفة النظام (L'ordre) من خلال إيجاد القوانين الثابتة.

لا ننسى أن كومت عاصر أحداث ثورة 1848 و كان موقفه مناهض للوضع التيولوجي الذي كان يسود النظام المَلَكي، فلا يمكن أن نرى تناقضا بين الموقف السياسي في الثبات و الموقف السياسي فيما يتعلق بالحركة. فإن كومت كان يعتقد أن للمجتمع الفرنسي خصوصيات تتنافى مع نوع الإصلاح الذي كان يقترحه السياسيون، فمن هذه الناحية يقر كومت بالثبات. أما فيما يخص التغير الذي يوافق التطور الذي يؤدي الى المراحل الثلاثة فكونت يطبقه على الوضع السياسي في فرنسا، هذا الوضع الذي أثر على النظرية السوسيولوجية الكومتية[2].

من خلال هذا يتبين أن كومت وضع مبدأين متناقضين شكلا و مضمونا في علم الاجتماع و حاول أن يوفق بين اتجاه طبيعي و اتجاه ثقافي-ابتكاري.

للإنسان خصوصيات حيوية و فيزيولوجية. و الإنسان ذات أبعاد أربع و هم البعد الفيزيولوجي، البعد النفسي والبعد الذهني و البعد السياسي ؛ و هذه الأبعاد تعطي، في نظر كومت، شيئا من الحتمية التي تتمثل في الثبات، بينما الحركية الاجتماعية هي أساس التغير المستمر تدريجيا. و المثال الذي يفسر هذه الازدواجية في طرح النظام الشمسي؛ ففي هذا النسق عدد من الكواكب، لكل كوكب مداره،

1 Comte (A), op cit.

2 Id.

كما توجد علاقات تربط بين هذه الكواكب و مسافات معينة ثابتة. فهذا النظام الثابت خاضع لمبدأ الحركة الذي ينظمها قانون الجاذبية، و لكن لهذا النظام حركة مستمرة تتمثل، على الأرض مثلا، في الفصول. هذا التصور الذي نفسر به نظرية الثبات و الحركية يماثل حياة الإنسان الذي يخضع لجاذبية العقل و الغرائز و النفس و الروح.

من هنا يتبين ما للظاهرة من تعقيد، خاصة و أن كومت انطلق من وجهة نظر فلسفية واضعا الإطار الإبستمولوجي لتواصل الفكر العلمي و خصوصية مظاهره.

2-4-5 المراحل الثلاثة

إن الفلسفة عند كومت لا تفهم إلا بالرجوع إلى تقطيعه الزمن و التاريخ إلى مراحل خاصة، فتقسيم التاريخ إلى مراحل تطوره مرتبط بتطور الفكر ذاته، أي بمعنى أن تطور البشرية و الإنسانية جمعاء قائم على الفكر الذي أنتجته هذه المرحلة أو تلك. و الذي يهم هو تتبغ السير التقدمي للروح (esprit) الإنسانية.

إن الفلسفة الوضعية تهتم بتطور الفكر و الذكاء البشري عبر مراحل نشاطه. و ببساطة يعتبر كومت أن كل جذع من جذوع المعرفة قد مر بمراحل ثلاثة : المرحلة اللاهوتية أو الوهمية (l'état théologique ou fictif)؛ الحالة الميتافيزيقية أو المجردة (l'état métaphysique ou abstrait) ؛ الحالة العلمية أو الوضعية (l'état scientifique ou positif)[1]، لكل مرحلة من هذه المراحل منهج فلسفي يتبعه مخالف تمام المخالفة للحالات الأخرى.

في الحالة اللاهوتية يكون الفكر الإنساني موجها أبحاثه نحو الطبيعة الخاصة للأشياء المتمثلة في الأسباب الأولى و النهائية، أي إنه يوجه أبحاثه نحو المعرفة المطلقة.

أما المرحلة الميتافيزيقية فإنها تمثل مرحل انتقال نوعي من المرحلة الأولى إلى المرحلة العلمية بينما تمثل المرحلة الأخيرة نهاية مطاف الإنسانية و غايتها الكاملة.

---

1 Ibid, p 8.

قانون المراحل الثلاثة مستمر في الزمان فهو ينطلق مـن المـاضي، المرحلـة اللاهوتيـة، مرورا عن الحاضر، المرحلة الميتافيزيقية، و انطلاقا إلى المستقبل، المرحلة العلمية.

كل مرحلة من هذه المراحل يتوافق فيها النظام الاجتماعي و النظـام الفكـري؛ ففـي المرحلة اللاهوتية يكـون المجتمـع مبنـي عـلى الكهـان و القـوة الغضـبية و السـلطة العسكرية بينما في المرحلة العلمية يكون النظـام الاجتماعـي مبنـي عـلى العلـماء و النظام الصناعي.

يدرسه أوغست كومت النظام المعرفي بحيث يقول أن العلوم، كل علم على حدة، قد مر من هذه المراحل الثلاثة. كان التفسير لهوتي في بداية العلوم و يمكن التحقق مـن هذا بدراسة مسار العلوم، ثم أصبح ميتافيزيقيا في المرحلة التالية و هو يسـير نحـو التفسير العلمي، في المرحلة الأخيرة.

إن التصور المرحلي للتاريخ هو تصور ديني إذ الذي يتغير في كل مرحلـة هـو معيـار القيم التي تحكـم التصـورات العامـة سـواء كانـت لاهوتيـة أو غيبيـة أو سـببية، أي علمية.

الفصل السادس

6- رواد علم الاجتماع الأساسيون

تمهيد

يمثل كل من ماركس، سبنسر، دوركايم و فيبر القاعدة الصلبة لعلم الاجتماع. فهم الذين أعطوا الانطلاقة الحقيقية لدراسة المجتمع من زوايا مختلفة و لكنها واقعية.

فكارل ماركس جعل من الاقتصاد العرق النابض للصيرورة الاجتماعية من خلال صراع الطبقات و قد تواصل تأثيره إلى أجيال كثيرة من علماء الاجتماع.

بينما يمثل سبنسر المفكر العصامي الذي تغذى من الفكر العضوي التطوري بحيث أعطى اتجاها ستعمل به كل من الوظيفية و البنيوية.

أما دوركايم فإنه يمثل الأب الأكاديمي لعلم الاجتماع بتحديده للمنهج الذي تقوم عليه الدراسات السوسيولوجية. في حين يمثل فيبر المفكر و الباحث الذي أعطى دفعا كبيرا لاتجاه علم الاجتماع باعتماده على الذاتية في تحقيق المعرفة.

6-1 كارل ماركس (Karl Marx 1883 – 1818)

ولد كارل ماركس بمدينة تريف (Trèves) من أبوين يهوديين. كان أبوه محاميا اعتنق البروتستية. تعلم ماركس في ثانوية تريف، درس القانون في مدينة بون كما درس من سنة 1836 إلى سنة 1841 الحقوق و الفلسفة و التاريخ بمدينة برلين. حضّر دكتوراه في الفلسفة بمدينة إيانا سنة 1841. شارك كمساهم ثم كمحرر في " صحيفة الراين " سنة 1843. تزوج سنة 1843 ثم سافر إلى باريس حيث أشرف على إصدار جريدة " إلى الأمام " لكنه طرد من باريس سنة 1845 بطلب من بروسيا. تعرف إلى أنجلس ببروكسيل و عملا معا في حقل "عصبة الشيوعية" التي اجتمعت سنة 1847؛ كما حرر رفقة أنجلس "البيان الشيوعي"، اضطر على الحياة في لندن في ضنك شديد لولا ما أجراه عليه من منحة سنوية رفيق دربه أنجلس.

من مؤلفاته : " الإديولوجية الألمانية" بين سنة 1845 و 1848 لم ينشر في حياته ؛ سنة 1850 يصدر " صراع الطبقات بفرنسا" ؛ في 1852 ينشر كتابه " le 18 Brumaire de Louis Bonaparte" ؛ يصدر سنة 1859 "نقد الاقتصاد السياسي" ؛ ثم سنة 1867 الكتاب الأول من "رأس المال" كان لماركس نشاط سياسي و إديولوجي نشط في العالمية " L'International" رفقة إنجلس و مساهمات كثيرة في الحياة الفكرية للقرن التاسع عشر. لماركس تأثير أكيد على علم الاجتماع و على علم الاقتصاد لكن هذا التأثير مصبوغ بصبغة فلسفية استخلصها ماركس من الفلسفة الألمانية التي كان لها، بفضل هيجل و كانط، سُمعة و أثار كبيرة على الفكر عموما في القرن التاسع عشر.

2-1-6 فلسفة كارل ماركس

التي ترتبط ترتبط الفلسفة الماركسية بالمادية الجدلية. هذه الفلسفة متأثرة بعكس النظرية الهيجلية (La théorie hégélienne) في دراسة تاريخ المجتمع الإنساني.

تعود أصول الجدلية إلى الفيلسوف اليوناني هيراقليطس (540-480 ق م) الذي كان يعتبر أن التناقض يؤدي الى التغيير و كل تغيير يؤدي إلى الفناء. لكن الذي طبق مبدأ التناقض على التاريخ فهو هيجل. فهناك قضية و نقيضها و من ثمة تتولد النتيجة بالانتقال من الأدنى إلى الأرقى[1]. إن مبدأ الجدلية يكمن في أن القضية تتصارع مع نقيضها ، الأمر الذي يتولد عنه تركيب جديد، فلكل مسألة نقيضها و بعد كل نقيض تركيب جديد : المسالة – نقيضها – تركيب جديد (Thèse – antithèse – synthèse) و من خلال هذه العملية يحدث التغير و النمو و التطور في التاريخ.

أخذ ماركس عن هيجل هذا المبدأ بحيث كان هيجل يعتبر أن الأفكار و التصورات هي التي تتحقق في التاريخ بينما عكس ماركس المبدأ باعتبار أن المادة

1 المرجع السابق ص121

(الطبيعة) هي محل التغير مما يؤدي إلى تغيير في الوعي لدى الناس. فهذه المقاربة المادية للتاريخ هي التي بنا عليها كارل ماركس فلسفته الطبيعية.
قد أثرت هذه النظرية المادية للتاريخ على مجمل النشاط الفكري في القرن العشرين بمختلف تخصصاته الفكرية و العملية، سواء في الاقتصاد أو في السياسة أو في التاريخ و بالطبع في علم الاجتماع لأنه كما أن هناك فلسفة ماركسية هناك علم اجتماع ماركسي بحيث يصنف ماركس في عدد المؤسسين لعلم الاجتماع[1] ؛ يقول تيماشيف "أن بعض وجهات نظره (أي ماركس) و مبادئه وقضاياه تعد سوسيولوجية بالمعنى الحديث[2]".
تمثل المادية التاريخية الاهتمام بحتمية الظروف المادية للتاريخ على مجمل الأنشطة الإنسانية، منها الفكرية و الاقتصادية. " العمل و إنتاج القيم المادية هما ما يكون أساس حياة الإنسان و المجتمع و أساس تطورهما[3]". قد جاء في النص الشهير لماركس الخاص بالوعي أن هذا الأخير يتشكل تحت تأثير و وفق الظروف الوجودية (Ce sont les conditions d'existence qui déterminent la conscience et non l'inverse). إن التساؤل الذي يطرح في سياق المادية التاريخية هو كالتالي: هل يمكن التعرف إلى قوانين الصيرورة التاريخية للبشرية ؟ إن الواقع ينبي عن وجود قوانين موضوعية مستقلة عن إرادة و وعي الأفراد تخضع لها الظواهر الاجتماعية. إن المجتمع يعرف ظواهر مادية و فكرية، كما يعرف كيانا و وعيا اجتماعيين. يوجد بين هذه العناصر علاقة تسمح بتشكيل التكوينة الاجتماعية (Formation sociale) و لكن هذه القوانين خاصة بكل مرحلة من مراحل التاريخ و ليست عابرة للزمان مثل قوانين فيكو مثلا.
معرفة هذه العلاقات هي موضوع المادية التاريخية. إن المادية التاريخية تسمح بالتعرف على العلاقة الجوهرية بين الظروف المادية و الوعي الاجتماعي فهي

---

1 Aron (R) op cit p 143

2 نقلا عن عودة (م) المرجع السابق ص 107

3 بودونتينيك و سبيركين، المادية التاريخية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1979، ص 10

نظرية القوانين العامة لنمو المجتمع و تطوره نحو الغاية الأخيرة و هي مجتمع دون طبقات و معافى من الاغتراب.

تقوم المادية التاريخية على البرهنة، إن الظروف المادية للتاريخ هي التي تجر على إثرها تشكيل الوعي في المجتمع. لكن كارل ماركس لا يتكلم عن المجتمع بقدر ما يتحدث عن النمط الإنتاجي. و النمط الإنتاجي هو طبيعة الاقتصاد المهيمن على التشكيلة الاجتماعية. إن النمط الإنتاجي يتشكل من العلاقة الموجودة بين مالكي وسائل الإنتاج و الطبقة التي تستأجر قوة عملها، من أقنان في النمط الإنتاجي الإقطاعي أو بروليتاريا (Prolétariat) في النمط الإنتاجي الرأس مالي. فالمادية التاريخية تعتمد على التكوين الاقتصادي الاجتماعي الذي يمثل "المرحلة التاريخية أو، كما يقول عودة محمود، النموذج التاريخي المحدد للمجتمع[1]"، بينما تشكل قوى الإنتاج مختلف الوسائل التي تسمح بالإنتاج ومنها قوة العمل (التقنية)، في حين تشكل علاقات الإنتاج العلاقات التي تنشأ بين الأفراد (من مختلف الطبقات الاجتماعية) خلال عملية الإنتاج و التوزيع. كما أن أسلوب الإنتاج يحتوي على علاقات الانتاج و على قوى الإنتاج[2].

إن عملية الإنتاج تبدأ بالعلاقة الموجودة بين الإنسان و الطبيعة ؛ إذ يعمل الإنسان على تسخير الموارد الطبيعية من أرض و مناجم و مياه و غابات إلخ... لصالحه في عملية استغلالية متواصلة منذ الإنسان البدائي إلى يومنا الحالي. طبيعة المجتمع تكون مرتبطة بطبيعة الموارد التي يستغلها الإنسان من أجل تحقيق متطلبات حياته المادية. فالطبيعة قد تغيرت بفضل عمل الإنسان و التراكم الذي حصل في التكنولوجيا و وسائل الحياة الحضارية قد أدى إلى تغيير ظروف العمل و ظروف الحياة مما سمح ببروز نمط إنتاجي تلو الآخر منذ العهود الأولى لحياة الإنسان.

ثم تكون العلاقة بين الإنسان و الإنسان متمثلة في تسخير الإنسان لخدمة إنسان آخر في صيرورة تاريخية انتقالية من المجتمع المستغِل إلى مجتمع يخلو منه الاستغلال. إن عنصر الاستغلال هو العمل المأجور؛ يعمل الإنسان من أجل

1عودة (ع) مرجع سابق ص 126

2 المرجع السابق ، ص 127

تحقيق رغباته المادية و يفقد، كما سنراه أسفله، العلاقة التي كانت تجمعه بعمله من خلال اللذة التي يشعر بها عند العمل : إنها حالة الاغتراب.

تتخذ إذن المادية التاريخية الواقع المعاش (la praxis) موضوعا لها و ذلك في تحديد طبيعة الوعي الاجتماعي. و هذا الواقع مرتبط بالعلاقات الاجتماعية التي تنشأ تحت حتمية علاقات الإنتاج. يقول أنجلس عن اكتشاف ماركس للمادية التاريخية كنظرية عامة لتفسير واقع و تاريخ المجتمع مايلي :

"De même que Darwin a découvert la loi de développement du monde organique, de même Marx a découvert la loi du développement de l'histoire humaine, ce simple fait – mais jusqu'aux tout derniers temps caché sous la croûte des idéologies – que l'homme doit manger, boire, se loger et s'habiller avant d'être en mesure de s'occuper de politique, de science, d'art, de religion, etc ; que, par la suite, la production des moyens matériels servant directement à la vie et, par là même, chaque degré du développement économique d'un peuple ou d'une époque forment la base à partir de laquelle se développent les institutions de l'Etat, les conceptions juridiques, l'art et même les représentations religieuses des hommes en question, donc à partir de laquelle elles doivent être expliquées, et non l'inverse, comme on l'a fait jusqu'ici [1] .

إن فلسفة التاريخ عند ماركس مرتبطة بمفهوم الحتمية التاريخية لعلاقات الإنتاج على مجمل نشاطات هذا الإنسان. كما اهتم كارل ماركس بـ"الأشكال التاريخية المتنوعة للمجتمع الإنساني[2]" من ثمة يتحتم علينا دراسة مفهوم الإنتاج في النظرية الماركسية.

---

1 Marx (K) et Engels (F), <u>œuvres choisies, en deux volumes</u>, Ed du progès, Moscou, p 176

2 عودة (م) مرجع سابق ،ص 149

1-6 -3 الإنتاج كعامل أساسي في تحول النمط الإنتاجي.

إن إنتاج الوسائل المادية هو دعامة و أساس المجتمع والشرط الأساسي لنمو هذا المجتمع و قد استمد ماركس هذه الفكرة عن فكر سان سيمون الذي كان يعتبر المجتمع كوحدة إنتاجية[1]. إن الإنتاج هو الذي يسمح بالانتقال من مجتمع إلى آخر، من بنيات اجتماعية معينة إلى بنيات اجتماعية أخرى. يظهر من خلال صيرورة العمل و الإنتاج تغيير في الأدوات التي يستعملها الإنسان، كما يتغير الناس و تتغير عاداتهم و وعيهم. بل يتغير النمط الاقتصادي برمته بما في ذلك علاقات الناس. كما تتغير بعمق النظم و المؤسسات والأفكار و العادات.. تعتبر النظرية الماركسية أن الإنتاج المادي هو العنصر الأول و الأساسي في حياة الناس. "ناقش ماركس فكرة الخلق الذاتي للإنسان عند هيجل و انتقد تصور هيجل للعمل بوصفه عملا روحيا و ما ترتب على ذلك من تصوره للاغتراب بوصفه ظاهرة روحية، و ترتب على مناقشة ماركس هذه تحليله لظاهرة الاغتراب بوصفها ظاهرة اجتماعية و فهمه للعمل الإنساني بوصفه عملا اجتماعيا ماديا[2]. و هكذا فأساس الإنتاج قاعدته المادية، هذا من ناحية ؛ لكي يمتلك الناس وسائل الإنتاج عليهم بالعمل ؛ دون العمل تصعب الحياة، هذا من ناحية ثانية.

"فالإنتاج المادي هو أهم شيء من كل ما مارسه الناس في أي وقت و ما يمارسونه الآن؛ فالناس ملزمون من أجل أن يعيشوا بالحصول على مقومات الحياة، و هم من أجل الحصول على ذلك ملزمون بالعمل و حياة المجتمع غير ممكنة دون العمل[3]".

هذه النظرة الفلسفية هي أساس النظرية الماركسية و لكن لا يمكن فهمها فهما صحيحا إلا إذا اعتبرنا صراع الطبقات كمحرك للتاريخ. إن المجتمع مكون من طبقتين أساسيتين و تتميز حسب كل نمط إنتاجي، حسب ماركس. إن الطبقة البورجوازية لا يمكنها أن تبقى جامدة دون أن تغير باستمرار أدوات الإنتاج و بالتالي علاقات الإنتاج و بالتالي يتم تغيير كل المجتمع. فتغيير النمط الإنتاجي هو

---

1 نفس المرحع السابق ص 115

2 المرجع السابق ص114

3 بودونينيك و يبيركن، مرجع سابق ، ص 21

الذي يكون في نهاية المطاف غاية التغير الثوري لما يعرف الإنسان القوانين التي تتحكم في الصيرورة التاريخية، فنهاية المسار التاريخي هي الوصول إلى مجتمع تخلو منه الطبقات. و ذلك تطبيقا لنظرية هيجل القائلة بأن تعاقب المجتمعات و النظم تمثل في نفس الوقت مراحل الفلسفة و مراحل البشرية. يكتب ريمون أرون ما يلي :

L'incontestable héritage de Marx, c'est la conviction que le devenir historique a une signification philosophique. Un nouveau régime économique et social n'est pas seulement une péripétie qui sera offerte après coup à la curiosité détachée des historiens professionnels, mais une étape du devenir de l'humanité.[1]

هذا ما يجعلنا نقول أن التغيير في التشكيلة الاجتماعية عند ماركس ليست ثابتة و النظام فيها متقلب وفق الظروف التاريخية المحيطة به. و ما العمل إلا الآدات التي تُبنى عليها المجتمعات.

إن البعد الفلسفي في نظرية كارل ماركس الإنتاجية يتمثل في كونه هو الذي تقوم على أساسه كل البنية التحتية و هو الذي يحدد طبيعة البنية الفوقية. فالتحول في نظام الانتاج يؤدي بالضرورة إلى تغيير في عمق التكوينة بحيث تتحول إلى تكوينة مغايرة. من هنا يعتبر شومبيتر أن نظرية ماركس ما هي إلا " تفسير اقتصادي للتاريخ[2]".

4-1-6 الإنسان عند كارل ماركس

يقول ريمون أرون بإن الفرد يعرف وضعية مزدوجة و متناقضة ؛ من جهة، "الفرد هو مواطن و في هذا الاعتبار يساهم في الدولة أي في العالمية (l'universalité) لكنه هو مواطن في كل أربعة أو خمس سنوات، في إطار

1Marx (K) et Engels (F), op cit, p173

2 نقلا عن القصير (احمد) ، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية و الماركسية و البنيوية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985، ص68

الديمقراطية الشكلية و يعبر عن مواطنته بالاقتراع (le vote). خارج هذا النشاط الوحيد حيث يعبر عن عالميته إنه ينتمي إلى المجتمع المدني، بينما كعضو في المجتمع المدني إنه محصور في خصوصيته و لا يتصل بالمجتمع الكلي. إنه عامل في خدمة مقاول أو في خدمة مقاول منفصل عن التنظيم الجمعي، فالمجتمع المدني لا يسمح للأفراد بأن يحققوا طموحهم العالمي[1]".فماركس يعترف بأنه يوجد الإنسان الطبيعي، فإن للإنسان قدرات كام و هو قادر على الإبداع، و لكن النظام الرأسمالي يمثل عائقا لتحقيق إنسانية الإنسان في المنظور الماركسي [2].

من أجل رفع هذا التناقض لا بد للأفراد، من خلال عملهم، أن يشاركوا في العالمية كما يشاركون في النشاط الاجتماعي و السياسي.. كمواطنين. و يتساءل ريون أرون ما معنى هذه العبارات المجردة ؟ إن الديمقراطية الشكلية، التي تُعرف بأنها إنتخاب ممثلي الشعب بالإقتراع و بحريات مجردة للتصويت وللنقاش لا تمس ظروف العمل و الحياة لمجمل أفراد المجتمع. إن العامل الذي يبيع قوة عمله لتقاضي مرتب، لا يشبه المواطن الذي ينتخب ممثليه كل أربع أو خمسة سنوات وتعيين حكامه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. من أجل أن تتحقق الديمقراطية الحقة لا بد أن تنتقل الحريات المحصورة في النظام السياسي في المجتمعات الحالية إلى الحياة الملموسة، الاقتصادية، للبشر[3].

و لكن، من أجل أن يشارك الأفراد في العالمية من خلال الاقتراع و لكي تتحقق الديمقراطية الحقة لا بد من إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي يترتب عليها وضع الفرد في خدمة أفراد آخرين، و تجر استغلال العمال من طرف المقاولين وتمنع هؤلاء للعمل مباشرة لصالح المجموعة، لأن النظام الرأسمالي يعمل من أجل تحقيق الربح فقط[4].

1Aron (R), op cit, p 174

2 عودة (م) مرجع سابق، ص 118

3 Aron (R), op cit, p174

4 id.

يعتبر ريمون أرون أن التحليل الأوَّلي الذي يحويه كتاب "نقد فلسفة القانون عند هيجل" يدور حول التقابل بين الخاص و العالمي، المجتمع المدني و الدولة، تبعية العامل و الحرية الوهمية للمنتخِب أو المواطن.

أن الوحي الفلسفي يُظهر رفض عالمية الفرد المحدودة في النظام السياسي.. فماذا يعني بالنسبة لماركسي كون للفرد حق التصويت كل أربعة أو خمسة سنوات، إذا لم يكن لديهم سوى الراتب للحياة الذي يتقاضونه من أرباب العمل في ظروف يحددها هؤلاء ؟[1].

من هذه النصوص المترجمة بتصرف، يتبين أن الغاية من المشاركة السياسية مرهونة بحرية امتلاك وسائل الإنتاج.

إن المفهوم الفلسفي الثاني لماركس هو مفهوم الإنسان الكلي. إن الإنسان الكلي هو ذلك الإنسان الذي لا يلغي من شأنه تقسيم العمل. إن إنسان المجتمع الحديث في نظر ماركس هو ذلك الإنسان المتخصص و الذي تلقى تكوينا خاصا لمهنة خاصة. إنه يبقى محصورا في هذا التخصص، و بالتالي تبقي إمكانياته الحقيقية غير مستعملة. في هذا الصدد، الفرد الكلي هو ذلك الفرد الغير متخصص، فهو الفرد الذي لا يكون مبتورا من إمكاناته تحت تأثير تقسيم العمل[2]. "حين يتحدث، كما يكتب بدوي، ماركس عن الإنسان الشامل أي الإنسان الذي يعمل بوصفه فردا و كائنا اجتماعيا معا، على تحقيق ذاته و ممارسة كل إمكانياته اليدوية و العقلية و الاجتماعية و الروحية. و هو يهدف خصوصا إلى تحرير الإنسان من "تقسيم العمل"، إذ كان يرى في "تقسيم العمل" ما يصيب الإنسان بالضمور و الهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالاقتصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق و أشكال مختلفة[3]".

---

1 Ibid p 175

2 Ibid, p 174-175

3 بدوي (ع) مرجع سابق ص 421

5-1-6 الاغتراب

إن الاغتراب مفهوم أساسي في الفلسفة الماركسية و يعني إزالة الإنسانية الناتجة عن تطور الرأسمالسة. فالعامل إن لم تكن له صلة بنتاج عمله و لا يمكن أن يتصرف فيه، بحيث يبيع قوة عمله و منتوج يده إلى مالكي وسائل الإنتاج، يسمى مغترب. فيشير مفهوم الاغتراب إلى " حالة من انفصال الإنسان عن إنتاجه الخاص به، سواء كان المنتَج أشياء مادية أو أفكار[1]." فكارل ماركس استعمل هذا المفهوم للدلالة على فقدان الإنسان إنسانيته و " عن وظيفتها القائمة على نهب إنتاج العمال و تحويلهم إلى موقع اجتماعي دون أرباب العمل، بحيث أن تقسيم العمل يجرد العمل من إنسانيته[2]".

يقول عبد الرحمان بدوي مفصلا المفهوم العام للإنسان ما يلي : " بدلا من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذ أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج. و بدلا من أن يوحد بين ذاته وبين الموضوع و بين ذاته و بين الآخرين، يقع هو في نزاع مع ذاته و مع المجتمع. و بدلا من أن يؤكد حريته من خلال عمله، يصير عبدا للإنتاج. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته و إصلاح حال العالم ؛ و بهذا ينضاف انهيار الروح (العقل) إلى استهلاك البدن[3]". فيتبين أن النظام الرأسمالى، أو بالأحرى النمط الإنتاجي الرأسمالي، إنما يلغي الفرد من حيث هو كائن عاقل و يجعل منه آلة لا تحس و لا شعور لها، آلة منتجة بل و ربما يعترف لها بحق الاستهلاك لكن فقط بقدر ما تستطيع إعادة إنتاج قوة عملها. بالتالي يلغي النظام الرأسمالي الفرد العضوي بالمنظور الدوركايمي أي فردا interchangeable و قد فقد حريته لأن المقاول الرأسمالي قد "استعبده" و هكذا يكون قد جعل بينه و بين منتوج يده حواجز تتمثل في الأجر من جهة و في إيديولوجيا مبررة لطاعة العامل لسيده في صيغة ديمقراطية، أو قل شبه ديمقراطية، تثبت حقوق الرأسمالي و تشيد بواجبات العامل. و هكذا يصير العامل مغتربا بحيث يفقد هويته البشرية و

---

1 عامر (مصباح) ، علم الاجتماع : الرواد و النظريات ، دار الأمة ص 52

2 خليل أحمد خليل، المفاهيم الاساسية في علم الجتماع، دار الحداثة للطباعة و النشر، بيروت 1984 ص 13

3 بدوي (ع) مرجع سابق ص 421

يتحول إلى مجرد أداة لتحصيل الربح."إن الإنسان العادي قد أصبح شيئا في مرتبة أدنى من الحيوان لأنه انفصل عن خصائصه الإنسانية الأصيلة، فالحيوان كما يقول ماركس، يتوحد في الحال بنشطات حياته، فالإنسان من ناحية أخرى لديه القدرة على أن يجعل من أوجه النشاط التي يمارسها في حياته موضوعا لوعيه و لإرادته، و ذلك ما يجعله قادرا على تحقيق أقصى درجات حريته، و لكن تغيَّر الأمر الآن - في ظل المجتمع الرأسمالي الصناعي و في ظروف العمل المغترب- حيث أصبح الوجود الواعي للإنسان و نشاطاته الحياتية مجرد وسائل لبقائه[1]". فلا يتغير الوضع بالنسبة للإنسان، إلا إذا ألغى كل أسباب الاغتراب و خاصة العامل الأساسي فيه و هو الاستغلال.

إن ظاهرة الاغتراب عند ماركس جزء من الواقع وهي مسألة فلسفية مرتبطة بطبيعة الإنسان. يتساءل ماركس عن الظروف التي تجعل من الناس يتخلون عن "قواهم وملكاتهم الذاتية و يخلعونها على كائنات فرضية متعالية؟[2].

6-1-6 الإيديولوجيا

تُعرَّف الإديولوجيا على أنها " أية نظرية أو نسق من الأفكار تتخذ من تبرير تطلعات و أوجه نشاط جماعة ما من البشر، وظيفة اجتماعية لها [3]". وهكذا فالإديولوجيا هي خطاب تبريري لمواقف و موضع الجماعة المسيطرة على سدة الحكم و الإنتاج، كما توجد إيديولوجية الطبقات الاجتماعية. يقول مصباح عامر ما يلي : " يرى كل من كارل ماركس و أنجلز أن الإيديولوجية السائدة في المجتمع هي إيديولوجية الطبقات الحاكمة، بحكم النفوذ و الملكية لوسائل الإنتاج و السيطرة على الاقتصاد و السياسة. فالإديولوجيا – في نظر كارل ماركس – مفهوم يعبر عن مضمون البنية الفوقية الأكثر انفصالا في الظاهر عن الحياة الاجتماعية ، كالدين و الفلسفة [4]".

---

1 عودة (م) مرجع سابق ، ص 131

2 مرجع سابق ص 113

3 مصباح (ع)، مرجع سابق، 53.

4 نفس المرجع، ص53.

البنية التي تحتوي على الإيديولوجيا، مع الأفكار العلمية و الدين و السياسة هي البنية الفوقية التي تتحدد طبيعتها وفق ما تكون عليه البنية التحتية المتمثلة في القاعدة المادية التي أساسها الاقتصاد. و هكذا يقسم كارل ماركس النمط الإنتاجي إلى قاعدتين تؤثر الواحدة في الأخرى في علاقة جدلية.

7-1-6 الفلسفة و الاقتصاد

إن الطرح الماركسي لدراسة المجتمع مرتبط جدليا بين ثلاثة عوالم معرفية ألا و هي الفلسفة، الاقتصاد و علم الاجتماع. غاية ماركس تتمثل في استخراج القوانين العامة للصيرورة التاريخية انطلاقا من العالم المادي الملموس، و هو العالم الاقتصادي.

فلسفة للتاريخ، عند ماركس، مغايرة تماما لما عُرف من قبل خاصة عند هيجل. إن ماركس ينطلق من العالم الاقتصادي ليبني فلسفة للتاريخ غايتها تحديد و جهة التاريخ و مسار النمط الإنتاجي. منطلق ماركس هو الواقع المعاش، من حقيقة المجتمع البرجوازي لمعرفة القوانين الاقتصادية التي تحكمه. هذه القوانين تحوم حول مفهوم الصراع الطبقي. ينطلق ماركس من الصراع المفروض بين الطبقات الاجتماعية باعتبار أن الصراع طبيعي في الإنسانية، خاصة و أن المصالح الطبقية هي الدافع لفرض المواجهة بين الطبقة المالكة التي غايتها تحقيق الفائدة من خلال فائض القيمة الذي تحصل عليه باستغلالها للعامل و الطبقة التي لا تكسب سوى قوة عملها و التي تبحث عن تحقيق رغباتها و حاجاتها الأساسية. إن فائض القيمة له أثره في تشكيل المجتمع بل و نموه و تطوره ؛ ففائض القيمة هو الذي يسمح بتحقيق الترف للطبقة البرجوازية مما يؤدي من جهة إلى توسيع الهوة الاجتماعية بين الطبقات وتقليص الحاجة إلى اليد العاملة مما يؤدي إلى تفقير العمال و هو الأمر الذي يعمل على تمكين التناقضات الاجتماعية مما يؤدي إلى الثورة البروليتارية، ثورة العمال و تحقيق

نظام خالي من التناقضات. و هذا التغيير يكون من طرف الرأسماليين ذاتهم كما يكتب ريمون أرون[1] .

من ناحية الفكر الاقتصادي يقول كارل ماركس أنه لا توجد قوانين اقتصادية رأسمالية عالمية (Lois économiques capitalistes universelles) و إنما توجد قوانين خاصة بكل نمط إنتاجي و هكذا ينتقل ماركس من القوانين الشاملة إلى قوانين خاصة و جزئية.

في كتابه "رأس المال" يحاول كارل ماركس أن يكوّن عالم اقتصاد، عالم اجتماع و أن يرسم تاريخ فلسفي للبشرية [2] ؛ فحتى "رأس المال" هذا الكتاب التقني و الدقيق في طرحه و تحليلاته للاقتصاد يرمي من ورائه كارل ماركس إلى إبراز أسباب استغلال الرأسماليين للطبقة العاملة و تناقضات الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج. إن كتاب "رأس المال" كتاب في الاقتصاد لكنه يبنى من أجل توضيح صيرورة البناء الرأسمالي كمجتمع يعتمد أصلا على السلعة التي ينتجها العمال، و الصراع القائم بين الطبقتين الأساسيتين في المجتمع يدور حول ما يترتب على الاستفادة من الربح، هذا الربح الذي مصدره فائض القيمة الناتجة عن الزمن الذي يعمل فيه العامل لصالح مالك وسائل إنتاج دون مقابل. إن مصدر فائض القيمة هو الوقت الزائد عن إنتاج سلعة ما في ظرف زمن زائد عن الزمن اللازم لانتاج سلعة ما، فالزمن الزائد هو الوقت الذي ينتج فيه فائض القيمة. من العوامل التي تسمح بتحقيق فائض القيمة يحدد ماركس ثلاثة عوامل : أولا : التعاون و يتمثل في مضاعفة العمل المتزامن و الفعلي لعدد من العمال ؛ ثانيا : تقسيم العمل ؛ ثالثا : الآلاتية (Le machinisme).

إن فائض القيمة لا يتحدد إلا إذا تحددت القيم التبادلية و القيم الاستعمالية و من ثمة يستلزم على أصحاب رؤوس الأموال أن يستثمروا في الوسائل التي تقلل نفقات الإنتاج مثل شراء الأداة اللازمة لذلك. لكن بهذا يتفجر الصراع الطبقي بحيث يظهر ما سماه ماركس ذاته بحالة تأزم الفقر(La paupérisation) و يزداد المجتمع ضعفا مما يحدد ظروف الثورة البروليتارية. هذا المنظور الذي صار من

---

[1] Aron, op cit, p 150

2 Id , p 158

أخبار كان إذ لم يتم الأمر مثلما كان يرجوه، بل و عمل له، كارل ماركس، هو منظور فلسفي يدخل في صميم فلسفة التاريخ عند كارل ماركس ؛ خاصة إذا عرفنا أن ماركس كان صاحب نظرة شمولية و بعيدة الأغوار و صاحب مشروع ورثه من الفرنسيين أمثال سان سيمون.

أما تقسيم العمل فإنه يقوي حالة الاغتراب عند العمال، الأمر الذي يستدعي إيجاد حلول لهذه المعضلة بحيث التقسيم التقني ضروري لرفع مستوى الإنتاجية (La productivité) لذلك نجد أن بعض الدول الاشتراكية تخصص قطع أراضي للاشتغال بالعمل الزراعي يوميا بعد ساعات العمل و أيام نهاية الأسبوع. إن الاغتراب ناتج مباشرة عن علاقات الإنتاج و عن الحالة الثانوية التي يعرفها العمال خلال مرحلة الإنتاج.

8-1-6 الصراع الطبقي و التغير الاجتماعي

إن المادية الجدلية هي المحرك للتغير الاجتماعي من خلال ما تؤدي إليه من حركية داخلية للنظام الاجتماعي، لكن أداة التغير هي الصراع الطبقي من خلال ما تكشف عنه من تناقض بين الطبقتين الأساسيتين في المجتمع. فالتغير عند ماركس شامل فيقول حسن محمد حسن : "تتميز الماركسية بالشمول هي لا تقف عند حد الإحاطة بالحدود الضيقة للمجتمع في اللحظة الحاضرة بل تمتد لتستوعب التاريخ كله و إن كانت هذه النظرية في جوهرها نظرية للتغير و التطور الاجتماعي، و الذي يؤكد هذا المعنى أيضا البعد المستقبلي الذي تتضمنه هذه النظرية و ما ترمي إليه من تفسير كل من الماضي و الحاضر و المستقبل[1]".

من خلال عملية الصراع يتم التغير الاجتماعي و هذا عن طريق الثورة التي تكون نتيجة حتمية للصراع الطبقي بحيث أن تواجد طبقة مستغِلة و طبقة مستغَلة يؤدي بالطبقة المستغَلة إلى الثورة نظرا أن الطبقة المستغِلة لا تتنازل البتة عن مصالحها. فالمصالح المتناقضة هي سبب الصراع من حيث هو المحرك للتاريخ إذ

---

1 حسن محمد حسن ، الفكر الاجتماعي تيارات القديمة و المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1992، ص129

"تاريخ كل مجتمع ليس سوى تاريخ صراع الطبقات[1]" ؛ غاية صراع الطبقات هو إلغاء الطبقات و إلغاء الصراع في المنظور الماركسي.

الصراع الطبقي هو لما يكون استغلال العامل من طرف مالك وسائل الإنتاج و لما يصل وعي العامل إلى مرحلة متقدمة يحاول أن يدافع عن مصالحه و يدخل في صراع مع الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج. إن الفكرة الأولى لكارل ماركس هي كون المجتمع الإنساني يتميز بصراع مجموعات بشرية تسمى طبقات التي يتميز بالتناقض بين المستغَلين و المستغِلين [2]. " و يوضح ماركس و أنجلز أيضا أنه يوجد داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب و درجات خاصة. و عندما وضع ماركس هذه النظرية استند إلى عملية تنظيم الإنتاج و تقسيم العمل. فالوضع الذي يشغله المرء في عملية الإنتاج هو بمثابة الدليل على الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها. غير أن ماركس يقول أن وجود الطبقة الاجتماعية يستلزم أيضا أن تعي الطبقة ذاتها[3]".

بالنسبة لماركس فإن التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي باستثناء تاريخ المجتمعات البدائية ؛ فالأحرار و العبيد والنبلاء و العامة، و السيد الاقطاعي و الأقنان، صاحب الحرفة و الصانع الأجير، و باختصار كان دائما بين المستغَلين و المستغِلين صراع مستمر [4]. فالتغير الاجتماعي مرهون بالصراع الطبقي بحيث يكون الانتقال من نمط إنتاجي إلى آخر إنما يكون بمثابة تغيير أسلوب الحياة انطلاقا من تغيير في العلاقات الاجتماعية.

فالمفهوم الاجتماعي للصراع مفهوم مادي بحيث لا يمكن فهم مكانة الطبقة في العملية الإنتاجية إلا بالرجوع إلى التقسيم الطبقي. و التقسيم الطبقي ذاته ناتج عن العلاقات الاجتماعية في التشكيلة الاجتماعية بين مالكي وسائل الإنتاج و اليد العاملة.

---

1 عودة (م)، مرجع سابق ، ص 129

2 Aron (R) , op cit, p 149

3 القصير (أ) مرجع سابق ، ص95

4 المرجع السابق، 94

تحول مفهوم الصراع الماركسي إلى صراع راديكالي يقضي بالعنف و القوة على الذين لا يوافقونهم[1].

9-1-6 الفكر الاجتماعي

إن الواقع المادي هو الذي يحدد الواقع الفكري أو الوعي كما يسميه ماركس. لقد جاء في نص شهير ما يلي :" يدخل الناس أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي لحياتهم المادية في علاقات محددة و ضرورية و مستقلة عن إرادتهم و تتفق مع مرحلة من مراحل تطور قوى الإنتاج المادية. و تكوِّن جملة هذه العلاقات، البناء الاقتصادي للمجتمع، و الأساس الحقيقي الذي ينهض عليه البناء الفوقي القانوني و السياسي و الذي تتفق معه صورة محددة من صور الوعي الاجتماعي. و يحدد أسلوب إنتاج الحياة المادية، عملية الحياة الفكرية و السياسية عموما، و ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، و إنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم[2]". إن الأولوية للعالم المادي الذي يؤثر في تشكيل الأفكار من خلال تبعية البنية الفوقية للبنية التحتية.

إن المجتمع الماركسي يتشكل من دعامتين الأولى تسمى البنية التحتية و هي القاعدة المادية التي تحدد طبيعة المجتمع، إقطاعي، رأسمالي الخ... و دعامة تسمى البنية الفوقية و تجمع الأفكار و القانون و الدين و السياسة و الإديولوجيا و العلوم. تتشكل البنية التحتية من وسائل الإنتاج و قوى الإنتاج و علاقات الإنتاج بينما تتشكل البنية التحتية من الأفكار..

و علاقات الإنتاج تكون مسرحا للصراع الطبقي إذ علاقات الإنتاج تجعل الطبقتين الأساسيتين تدخل في علاقة بينهما، الواحدة تكون مالكة لوسائل الإنتاج و الثانية تبيع قوة عملها. و العلاقة أصلا في نظر ماركس علاقة إستغلال الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج للطبقة العاملة.

---

1 عودة (محمود)، أسس علم الجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ، ص 108

2 عامر (م) مرجع سابق ، ص 58

مـن خـلال هـذه العلاقـة تتشـكل الطبقـة البروليتاريـة و ينـتشر الفقـر الاجتماعـي (Paupérisation). هنا نرى أن ماركس يصف المجتمع الرأسمالي وصفا وفق ما ينتج عن طبيعة النمط الإنتاجي. فالنمط الإنتاجي غير مستقر بـل يتحـول خـلال عمليـة الإنتاج إلى نمط آخر ؛ و المرحلة التالية للنمط الإنتاجي الرأسمالي هي مرحلة تشـكل الشيوعية كمجتمع خال من التناقضـات و الطبقيـة. وهكـذا يظهـر مـذهب الـذين اعتبروا المادية التاريخية هـي علـم الاجـتماع ذاتـه ؛ يقـول أحمـد القصير نقـلا عـن روزنطال وبودن ما يالي : "المادية التاريخية هي علم اجتماع علمـي يشـكل الأسـاس النظري و المنهجي للبحوث الاجتماعية العينية و لكافة العلوم الاجتماعية[1]".

إن حُلم كارل ماركس لم يدم طويلا إذ بعد قيام النظام الشيوعي على أنقاض روسـيا القيصرية ها هو ينهار لأنه قام على إرادة الأشخاص و ليس وفق ما يتطلبـه التـاريخ الطبيعي للأمم و لم يستطع أن يتجنب التناقضات خاصة في عالم الاقتصاد و الأوضاع الاجتماعية.

إن الأثر الذي تركته النظرية الماركسية واضح خاصـة في إطـار التحليـل الاقتصـادي و الاجتماعي المرتبط بالطبقية الاجتماعية.

عرفت البشرية أنواعا عدة من الأنماط الإنتاجية و كلهـا مجتمعـات طبقيـة مـا عـدا النمط الإنتاجي البدائي الذي كان مشاعيا. و هذه المجتمعـات هـي كالتـالي : الـنمط الإنتـاجي الـذي يُبنـى عـلى الـرق (Le mode de production esclavagiste) و الـنمط الإنتـاجي الإقطـاعي (Le mode de production féodal) و نمـط الإنتـاج الرأسمالي (Le mode de production capitaliste). و التناقضات المادية هي التي تجعل المجتمع ينتقل من نمط إلى آخر. وفق فلسـفة التـاريخي الجدليـة ؛ إذ تكـون التناقضات عبارة عن تضارب بين المسألة و نقيضها و فق الجدلية الهيجليـة و الـذي ينتج عنه تركيب جديد للمجتمع.

إن السـلعة و الإنتـاج الـذي يعطـي فـائض القيمـة التـي تكـون بمثابـة المنطلـق الاسـتغلالي للقـوة العاملـة هـي مبـدأ نظريـة كـارل مـاركس الخاصـة بـرأس المـال.

1 أحمد القصير ، مرجع سابق ، ص 66

فالعامل يعمل ثمانية ساعات و لكنه لا يتقاضى من المال إلا بقدر ما يعيد إنتاج قوته العاملة و التي تعادل ست ساعات أما الساعات الباقية فتذهب إلى خزينة مالك وسائل الإنتاج. تشكل النظرة الاقتصادية عند كارل ماركس المحور الذي تدور حوله فلسفته الاجتماعية الكلية. فإنه يربط بين الاقتصاد و الإيدولوجيا في نسق متكامل منسجم بحيث تظهر فلسفته من خلال طرحه للقضايا الاقتصادية.

10-1-6 المنظور المعرفي عند كارل ماركس

المعرفة في المنظور الماركسي كل متكامل نظرا لطبيعة الوحدة الإنسانية و الطبيعية. إن ماركس يفسر التاريخ انطلاقا من الاقتصاد و لكن بمنظور شامل من خلال الإزدواجية في الطرح و المتمثلة في علاقة الإنسان بالإنسان من جهة و علاقة الإنسان بالطبيعة من جهة ثانية.

و كما رأينا سابقا من أن ماركس يرى في الإنسان الكامل و "العالمي" النموذج التاريخي للإنسان الحر و المتحرر من الاستغلال، فإنه يرى أن التخصص لا يليق في العلوم الاجتماعية لأن التجزئة تجهل شمولية الواقع. يقول عودة في هذا الصدد ما يلي : "فالتخصص لا يسمح بدراسة الواقع في حقيقته الشاملة المتفاعلة المترابطة، بل يدرسه كنظم و أجزاء متفرقة، اقتصادية و سياسية و قانونية و غيرها، دون إدراك الرابطة الجدلية بين هذه الأجزاء جميعا[1]".

فالفكر السوسيولوجي الماركسي يخوض في مجمل قضايا الإنسان و خاصة الاجتماع بكل ما يعرفه هذا المجال من جوانب معرفية و حقول دراسية سواء في السياسة أو في الاقتصاد و التاريخ و غيرها كثير[2].

إن المصادر المعرفية لكارل ماركس متعددة على رأسها الفلسفة الهيجلية و الفلسفة الاجتماعية في فرنسا من خلال سان سيمون و الاقتصاد السياسي من خلال أدام سميث. كما أن للإديولوجية الألمانية أثرها في الفكر الماركسي. يعتبر

1 عودة (م) مرجع سابق ص 109

2 مرجع سابق ص109

عودة محمود أن الفكر الماركسي "هـو الوريـث الشرعـي لـعصر التنـوير باتجاهاتـه النقدية و السلبية[1]". و لذا فإن الفلسفة التي تبناها كارل ماركس لم تأت من فـراغ و إنما كانت وريثة الفكر الأوروبي بما كان يحمله من تناقضات بـين التيـار الراديكـالي و التيـار المحـافظ. و حتـى و إن اعتنـق كـارل مـاركس التيـار الراديكـالي فإنـه اسـتغل الذخيرة الموجودة في كلا التيارين.

11-1-6 فكرة التقدم عند ماركس

ليتضح مفهوم التقدم لابد أن نرجع إلى فلسفة التاريخ كـما ظهـرت عنـد كنـدرسي و هيجل بالخصوص. يمثل مفهوم التقدم في الفكر الماركسي قطيعة عن فلسفة التاريخ. بحيث يجعل ماركس من الصراع في العملية الجدلية المحرك الأساسي للتاريخ.

التقدم عند كارل ماركس هو إلغاء للماضي و نفي لـه نفيـا صـارما و ثـوري و يقـوم على إلغاء كل العناصر الأساسية التي بني عليهـا صرح التـاريخ الاسـتغلالي. فالتقـدم يعرف مراحل متوالية لها غاية نهائية تتمثل في إلغاء النمط الإنتاجي السابق و حـل محله نمط إنتاجي اشتراكي خال من الاستغلال حيث يكون الحكم للبروليتريا. و بغض النظر عن عدم نجوى هذا المبدأ، الذي كان له أثره قرنا كـاملا، فـإن مفهـوم التقـدم خطي و نوعي (linéaire et qualitatif) و في ألأخير مثالي..

الغاية التـي كـان يرمـي إليهـا كـارل مـاركس و رفيقـه أنجلـس هـي قلـب الأوضـاع الموجودة آنذاك و لذلك جاء فكـرهم دغـماتي (dogmatique) فـيما يتعلـق بـالتغير الاجتماعـي. ومـا التقـدم إلا تقـدم الطبقـة البروليتاريـة رغـم مـا قالـه ألتوسـير (Althusser) عـن كـون كـارل مـاركس قـد تخـلى، في مرحلـة نضـجه، عـن الأفكـار "الاديولوجية الإنسانية ذات النزعة التاريخية[2]" بعد ما كان متأثرا في ذلـك بهيجـل و فيورباخ.

---

1 المرجع السابق ص 110

2 المرجع السابق ص 148

رغم ما يقوله نقاد ماركس فهذا الأخير عندما درس المراحل الكبرى في تطور المجتمع البشري إنما كان يشير إلى خط تطور التاريخ[1].

فالماركسية عمدت إلى تسليط الضوء على جوانب كانت مطروحة في الفلسفة السابقة لها مثل فلسفة هيجل و كانط و ناقشتها بطريقة مرتبطة بالفلسفة المادية و الجدلية التاريخية.

2-6 - هربرت اسبنسر (1903 – 1820- Herbert Spencer)

اشتغل اسبنسر في بداية حياته كمدرس ثم كمهندس ثم اتجه نحو الأدب و السياسة و مسائل الاجتماع. كتب كتابه الذي اشتهر به سنة 1850 تحت عنوان "الثبات الاجتماعي" ثم تلته كتب في علم النفس و الاجتماع و السياسة. كان اتجاهه الفكري يميل للتطورية و الارتقاء بحيث جاءت جل كتبه مبنبة بصياغة تطورية.

بدأ اهتمامه بالفلسفة لما لاحظ أن "الأجسام تتألف من أجزاء متماثلة لا يتوقف بعضها عن بعض، وأما الأنواع العليا فتتألف أجسامها من أعضاء متباينة تعتمد في أعمالها و وظائفها على بعضها البعض[2]". و قد بنى اسبنسر فلسفته حول المسائل التالية :

- البحث في الدعائم التي تقوم عليها فلسفته الاجتماعية ؛
- نظريته في طبيعة المجتمع ؛
- نظريات في السياسة و الأخلاق و الاقتصاد.

و هكذا يكون سبنسر مثله مثل جل المفكرين الأوروبيين لم يزل متأثرا بالبعد الموسوعي للعلوم الإنسانية و الاجتماعية.

---

1 القصير (أحمد)، مرجع سابق ، ص 86

2 نفس المرجع ، ص 268-269

2-6 -1 المبادئ التي تقوم عليها فلسفة هربرت اسبنسر

من أهم ما جاء به هربرت سبنسر هو قانون التجانس و اللامتجانس بحيث ينتقل النظام الاجتماعي من البساطة إلى التعقيد أي من المتجانس إلى اللامتجانس، كما يقرر أن التخصص نهاية كل تطور و ارتقاء.

المجتمع البدائي، حسب اسبنسر، متكون من أفراد متجانسين، مستقلين بعضهم عن بعض فيما يتعلق بالحاجات البيولوجية، لكن مع التغير الحاصل في الحياة الاجتماعية بدأت الفروق تظهر و بدأ التخصص في الأشغال العامة يظهر، و بارتقاء الحياة الاجتماعية أصبح المجتمع أكثر ارتقاء و تخصصا. هذه الفقرة تبين لنا : أ – أن كلما ازداد المركب الحيوي تعقيدا ازداد تخصصا و تفردا. ب – لما ازدادت الأعضاء تفردا و اختصاصا ازدادت استقلالا[1]. و يلخص عبد الحميد لطفي المبادئ الفكرية التي قام عليها علم الاجتماع عند سبنسر فيما يلي :

1 – اعتبار علم الحياة هو الأساس الذي يقوم عليه علم الاجتماع؛

2- أن المبادئ الحيوية يجب أن يكون لها اعتبار عند تفسير الظاهرة الاجتماعية؛

3- أن المجتمع الإنساني وحدة حية تختلف عن كونها مجرد مجموعة من الأفراد المنعزلين ؛

4 – لما كان أفراد المجتمع يخضعون للقوانين البيولوجية فإن المجتمع الإنساني بذلك لا يخرج عن كونه كائنا عضويا ؛

5 – لما كان المجتمع الإنساني كأي كائن عضوي يتكون من خلايا حية، (الأفراد) أصبح المجتمع بذلك كالكائن العضوي في تركيبه و وظائفه[2].

غاية اسبنسر هي أن يبين أن المجتمع مركب عضوي له خصوصية المركبات العضوية ؛ فالمركب العضوي ينمو و يتغير.

تقوم فلسفة اسبنسر في نظرية النشوء و الارتقاء على التباين و يقصد به الانتقال من التجانس إلى اللامتجانس؛ كما تقوم على التكامل؛ بمعنى أن وجود

---

1 نفس المرجع ، ص 270-271

2 لطفي (عبد الحميد) ، علم الأجتماع ، دار النهضة العربية 1981 ، ص270

الفردية و التخصص ليست معطى مسبق للاستقلالية والابتعاد عن التجمعات و أن هذا التفرد لا يؤدي إلى الاكتفاء الذاتي و لكنه يكون سببا في نشوء المجتمع القائم على التضامن و التماسك[1].

يميز هربرت اسبنسر بين الكائن العضوي و المجتمع و يبرز النقاط التالية :

1 – تتوقف أجزاء كل من الكائن الحي (العضوي) و المجتمع على بعضها البعض؛

2 – يتكون كل منهما من وحدات جزئية في كليهما تتمثل في الخلايا في الكائن الحي و في الأفراد في المجتمع؛

3 – لا يتأثر الكل بانهيار الجزء؛

4 – لكل منهما جهاز يقوم بمهمة بقائه مثل دورة الدم في الكائن الحي و في النظام التجاري في المجتمع[2].

أما فيما يتعلق بالعناصر غير المتشابهة فتتمثل في النقاط التالية:

1 – تكافؤ أجزاء الكائن الحي / عدم تكافؤ مكونات المجتمع؛

2 – جسم الإنسان كل متصل الأجزاء / جسم المجتمع منفصل الأجزاء ؛

3 – يكون الشعور عند الفرد في الجهاز العصبي / يتوزع الشعور في وحدات المجتمع[3].

3-2-6 علم الاجتماع عند هربرت اسبنسر

تبدأ مفاهيم علم الاجتماع بالتشبيه بين الكائن الحي (العضوي) و المجتمع. و بالتالي ستكون جل النظرية الاجتماعية عند اسبنسر مبنية على التماثل analogie.

---

1 الخشاب (م) مرجع سابق ، ص 273

2 لطفي (ع) مرجع سابق ، ص 271

3 المرجع السابق ، ص 271

إن قانون الارتقاء الخاص بالعوالم الطبيعية يحكم كذلك عالم الإنسان. إن الارتقـاء في الأصناف الطبيعية من نبات و حيوان و اجتماع إنساني، و ما له علاقة بالاجتماع مـن شؤون تتعلق بالأخلاق و السياسة و العادات و الفنون إنما يقوم على " الانتقـال مـن التماثل و التشابه إلى التباين و عدم التجانس[1]".

تطبيقا لمبدأ الارتقاء و التغير يعتبر اسبنسر أن المجتمـع كـان عبـارة عـن جماعـات بشرية تعيش حيـاة بسـيطة متكونـة مـن أفـراد متشـابهين، و هـذا يـذكرنا بنظريـة دوركايم في المجتمع الآلي، لا يعتمـد الفـرد عـلى الآخـر في مطالـب حياتـه. لا يوجـد تقسيم للعمل، كل فرد من المجتمع يقوم بما يحتاج إليه مـن أشـياء بيولوجيـة ؛ ثـم ارتقت الإنسانية إلى مرحلة أكثر تنوعا تم خلالها تقسيم العمل بين المـرأة و الرجـل، فهو يقوم بالصيد و الزوجة و الأولاد يقومـون بالزراعـة و عمـل الرعـي ؛ ثـم ارتقـى المجتمع البشري إلى حد وجود تقسيم اجتماعي أكثر تعقيدا فأصبح هناك من يقـوم بالزراعة و بالصناعة الخ، هذا فيما يتعلـق بتقسـيم العمـل و الارتقـاء مـن الاكتفـاء الذاتي إلى التعاون و الحاجة للآخر.

أما في مجال تنظيم الحياة فكان الأب أو كبير العائلة هـو الحـاكم و المـنظم لشـؤون العائلة فارتقي هذا النظام إلى أن وجـدت الجماعـة الحاكمـة إلى ظهـور الدولـة و لا يزال النظام السياسي يعرف تحسنات و تغيرات مستمرة إلى أيامنا هذه.

تبعا للارتقاء الذي عرفته المجتمعات الإنسانية ظهـرت الطبقـات المهنيـة و الحرفيـة، أما في عصور النهضة الصناعية فقد تشعبت مجالات العمل إلى حد التخصص. نفـس الشيء يقال على مختلف مجـالات العمـل الزراعـي و التجـاري. و هـذا التخصـص لا استقلالية له و إنما وجوده مرهون بتخصصات تمده بما يحتاج إليه من أفكار علميـة، أو أدوات و تقنيات الخ[2].

نظرية اسبنسر في المجتمع تجعل منه جزئا من الطبيعة، مثله في ذلك مثـل أوغسـت كومت ؛ فإذا كان كومت يربط الظواهر بالفيزيـاء في مفهومهـا العـام، فـإن اسـبنسر قـد ربطهـا بالجانـب الحيـوي مـن الطبيعـة. " علـم الاجـتماع في نظـره هـو

1 الخشاب (م) ، مرجع سابق ن ص 269

2 المرجع السابقن ، ص 272

محاولة لمعرفة نشأة المجتمع و تركيبه و عناصره و هيئاته و مراحل نموه و تطوره و ما إلى ذلك من المظاهر التي تخلقها العوامل الطبيعية و النفسية و الحيوية (...)[1]". فالمواضيع التي تحدد مجال علم الاجتماع عند اسبنسر هي : العائلة، السياسة، الدين، الضبط الاجتماعي، الصناعة أو العمل[2].

من خلال التماثل بين الكائن الحي و المجتمع يرى سبنسر أن العناصر و الأعضاء المكونة للجسد متناسقة و متصلة اتصالا متكاملا بينما العوامل التي تؤدي إلى التكامل في المجتمع "عوامل خارجة عن التركيب العضوي في الفرد [3]".

هذا، و من ناحية أخرى فإن المجتمع ينمو و يتطور و يتكثف حجمه و تزداد وظائفه تعقيدا كلما تقدم في التاريخ. و عندما وصل المجتمع الإنساني إلى ما كان عليه في زمان هربرت اسبنسر كان قد بلغ مرحلة من النضج و الاستقرار العام بدأ يتأثر بعاملين : أ – عامل داخلي خاص بالفرد من عاطفة و تكوين عقلي و آخر طبيعي و تكويني ؛ ب – العوامل الخاصة بالبيئة[4].

النمو خاضع دائما لعامل التطور و عامل الارتقاء ؛ فالمجتمع عاش نمو السلطة من الأسرة إلى القبيلة أو العشيرة إلى الدولة إلى هيئة الأمم و قد تنوع المظهر العام للمجتمع بحيث انقسم المجتمع إلى مجتمع ريفي و آخر حضري كما تطور التقسيم الجغرافي و البيئي تطورا كبيرا.

4-2-6 اسبنسر و تفسيره للمجتمع

يقسم اسبنسر المجتمعات على أساس التكوين المرفولوجي، مما يذكرنا بألبواخ (Albwach) و دوركايم عندما تحدثا عن المرفولوجيا الاجتماعية [5].

---

1 المرجع السابق ، ص 274

2 أليكس استكليز، مرجع سابق، ص 37

3 نفس المرجع ، ص 274-275

4 نفس المرجع ، ص 275

5 انظر كتاب موريس ألبواخ، المورفولوجيا الاجتماعية، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ديوان المنشورات الجامعية، الجزائر، 1986.

أما من الناحية المورفولوجية فيرى اسبنسر أن المجتمعات البسيطة تقابل مرفولوجيا المجتمعات المركبة. ففي البداية تكون التجمعات البشرية متجانسة تعرف حالة الفوضى شأنها في ذلك شأن التجمعات الحيوانية الدنيا. ثم ترتقي هذه المجتمعات باتصالها بعضها بالبعض "فتنتقل بالتدريج إلى درجة أعلى من التنوع و التعقيد في الوظائف و في الظواهر و النظم[1]".

المجتمعات الوظيفية إما أن تكون ذات طبيعة صناعية أو ذات طبيعة حربية. لقد قال أوغست كومت بنفس هذه الأصناف و الصفات الاجتماعية الكلية. فمن الناس و النظم من تعيش لترتقي إلى مستوى التصنيع و التطور الصناعي و التكنولوجي و منها من تعيش راغبة في الحرب كما كانت في المجتمعات الإقطاعية.

المجتمع الحربي يعرف عددا من الخصال وهي كما يلي : أ – يكون الجيش في حالة نشاط دائم و مستمر ؛ ب – يكون مركز السلطة بيد الحكومة ؛ ج – يكون التعاون إجباري؛ د – يزداد النظام الحربي تزمتا ؛ هـ – يكون النظام السياسي ملكي ؛ و – يكون الجهاز الإداري و التنظيمي بين يدي طبقة معينة ؛ ي – تنتقل فكرة السيادة من المجتمع إلى الفرد و أسرته.

بينما يعرف المجتمع الصناعي ثلاثة صفات : أ - يكون النشاط الصناعي هو جوهر الحركة الاجتماعية ؛ ب – تكون السلطة مركزة بين يدي الصناع و المنتجين؛ ج – يكون التعاون اختياريا (مثال ذلك في التجارة و حرية التبادل ، إلخ.) د – تكاد تنعدم الفواصل بين الطبقات الاجتماعية ؛ هـ - تكون مصالح الأفراد أكثر استقلالا ؛ السلطة تكون موزعة بين الطبقات الاجتماعية ؛ و – المجتمع الصناعي يكون أكثر رعاية للأفراد و الأسر[2].

و قد يربط اسبنسر بين الجهد لتحقيق الشخصية الاجتماعية و القدرة على التناسل و قد اعتمد سبنسر على قلة نسل السيدات الائي يشتغلن بعقولهن. و لكن هذه النظرية "البيولوجية" لم تؤكد و بقيت فرضية عامة.

---

1 أليكسي استيكليز،مرجع سابق ، ص 277

2 نفس المرجع ، ص 278- 279

3-6 إميل دوركايم (Emile Durkheim– 1858)

إميل دوركهايم من أسرة يهودية، يموت أبـوه و هـو لا يـزال صـغيرا. يتـابع دراسـاته الثانوية بالكوليج إبينال (collège d'Epinal). في سنة 1879 يلتحـق، في بـاريس، بــ "l'école normale supérieure". يقدم أطروحته في الفلسفة سنة 1882. يتـابع في ألمانيا دراسة العلوم الاجتماعيـة بـين سـنتي 1885- 1886 ؛ سـنة 1887 يُعَـيَّنُ أسـتاذ البيداغوجيا و العلم الاجتماعـي في جامعـة بـوردو. يقـدم أطروحـة الـدكتوراه سـنة 1893. في سنة 1895 ينشر كتابه في المنهجية بعنوان "قواعد المنهج في علم الاجتماع" ؛ يليه بحثه السوسيولوجي "الانتحار" سنة 1897. ينشر سنة 1912 " الأشكال الأوليـة للحياة الدينية". كما نشرت بعد وفاته الكتـب التاليـة : " التربيـة و الاجـتماع " سـنة 1922 ؛ كتاب " الاجتماع و الفلسفة" سنة 1924 و كتاب " التربيـة الأخلاقيـة " سـنة 1925 و كتاب " الاشتراكية تعريفها، نشأتها " و " مذهب سان سيمون " سـنة 1928. كانـت لـه مسـاهمات بكتابـة مقـالات أو محـاضرات منهـا: "التصـورات الفرديـة و التصورات الجماعية" ؛ "تحريم زواج الأقارب و أصله" ؛ "تعريف الظـاهرة الدينيـة" ؛ "النظام الطوطمي" ؛ "تحديد الظاهرة الأخلاقية".

إذا كانت الأبوة لعلم الاجتماع تعود لأغست كومت فإن الذي جعـل علـم الاجـتماع يستقل عن العلوم الأخرى فهو بلا شك إميل دوركايم..

-6-3-1 الظروف التاريخية التي عاصرها إميل دوركايم

عاصر أميل دوركايم الجمهورية الثالثة التي كانت تسيِّر أوضاع مـا بعـد الحـرب مـع ألمانيا و كذا ما خلفتـه مـن أثـار "كومينـة بـاريز" la commune de Paris. و كـان الصراع على أشده بين البورجوازية التـي كانـت تنتظـر رجـوع البوربـون مـن خـلال دستور 1875 و الاشتراكيين.

يقول محمود عودة أنه " مع أن اليسار الجمهوري المعتدل بقيادة جول جريفي Jules Grévy و أتباعه ظل في الحكم لعقدين كاملين، إلا أنه كان عاجزا أمام مواجهة مشكلات فرنسا الاجتماعية و الاقتصادية الكبرى"[1].

كان دوركايم و هو طالب يتابع ما يجري حوله من أحداث. و هو يدرس بجامعة بوردو، حيث كانت له تجربة حصل عليها من خلال متابعة أحداث الثورة السياسية و الاجتماعية التي كانت تعرفها فرنسا ؛ فتأثر بفكر التنوير و الإصلاح الذي كان ينادي به سان سيمون، فأخذ دوركايم موقفا سياسيا هادئا. و هنا يرى كوزر، حسب عودة، "أن اهتمام دوركايم الشديد بالنظام و الوحدة في المجتمع، ربما أدى به إلى نزعة محافظة في بعض كتاباته[2]". فكان دوركايم شديد الإطلاع بما يدور حوله من صراع و نقاش و حوارات في مجمل قضايا المجتمع، من ثمة كان يرى أن علم الاجتماع هو العلم الذي يستطيع أن يوجه الصراع نحو أفاق إنسانية. "لقد كان دوركايم واعيا تماما بالمجتمع الذي يعيش فيه فقد اتجه إلى الاهتمام بالمشاكل الأخلاقية في عصره، و اعتقد أن من واجبه أن يسهم في الإصلاح الأخلاقي لمجتمعه و أمته[3]".

2-3-6 فلسفته

أميل دوركايم عالم إجتماع و لكنه هو كذلك أتى إلى علم الاجتماع من خلال الطرح الفلسفي[4]. إن المقاربة السوسيولوجية لدوركايم و إن كانت اجتماعية إلا أن البعد النظري يحمل في طياته المقاربة الفلسفية. في كتابه التقسيم الاجتماعي للعمل يُبرز دوركايم مكانة تقسيم العمل من الوجهة الأخلاقية، بحيث يجعل التقسيم الاجتماعي للعمل هو أساس التوافق (consensus) و هو في ذلك يتبع أوغست كومت الذي يجعل من التوافق أساس الحياة الاجتماعية و " الأثر

1عودة (م) تاريخ علم الاجتماع ، ص197

2 المرجع السابق ، ص 199

3 نفس المرجع، ص 202

4 ـفإذا كان دوركايم يريد أم يفصل علم الاجتماع عن الفلسفة فلم ينجح و ذلك لأنه قام بتفسير أصل الانسان و طبيعته و نشأة خلقه و دينه بالرجوع إلى المجتمع و هذا الطرح هو طرح فلسفي.

الرئيسي لتقسيم العمل ليس هو في زيادة إنتاج الوظائف المختلفة، بل هو في جعلها متضامنة متكاتفة بعضها مع بعض[1]".

إن دوركايم يحاول أن يجمع بين الفرد و الجماعة من خلال تذويب الفوارق الفردية و جعلها مكونة للجماعة. إن الضمير الجمعي هو أساس الحياة الاجتماعية. فقد أقام دوركايم المجتمع على دعائم وضعية تجعل من المجتمع وحدة متعالية عن الأفراد فيقول : "ليس المجتمع ذلك الكائن اللاعقلي أو الخالي من العقل (illogique ou alogique) اللاواعي الخيالي الذي يلذ للمرء كثيرا أن يتصوره بل على العكس تماما : فإن الشعور (الوعي) الجماعي هو أسمى أشكال الحياة النفسية لأنه شعور (وعي) الشعورات. إن محلَّه خارج و فوق العوارض الفردية و المحلية و هو لا يرى الأشياء إلا من وجهها الثابت و الجوهري و يحدده في أفكار يمكن إبلاغها. و كما يرى من أعلى، كذلك يرى من بعيد، و في كل لحظة من لحظات الزمان، يشمل بنظره كل الواقع المعلوم، و لهذا فإنه هو الوحيد الذي يستطيع أن يزود العقل بالإطارات التي تنطبق على مجموع الكائنات و يمكن من تعقلها. هذه الإطارات هو لا يخترعها صناعيا، بل يجدها في داخله، كل ما هنالك أنه يدركها و يعيها[2]".

يقول أميل دوركهايم : "المجتمع شخصية معنوية كبيرة. إنه يتجاوزنا، ليس فقط ماديا ، بل و معنويا، و المدنية ترجع إلى التعاون بين الناس المجتمعين و الأجيال المتوالية، فهي إذن عمل اجتماعي في جوهره، و المجتمع هو الذي صنع المدنية، و هو الأمين على المدنية و ينقلها إلى الأفراد و من المجتمع نحن نتلقاها. و المدنية (أو الحضارة) هي مجموع كل الحيوات التي نهبها أكبر قيمة، و هي مجموع أسمى القيم الإنسانية و لما كان المجتمع هو الينبوع و الحارس للحضارة، و لأنه القناة التي تصل بواسطتها الحضارة إلينا، فإنه يبدو لنا حقيقة أغنى بما لا نهاية له من المرات و أسمى – من حقيقتنا نحن، حقيقة يأتي إلينا منها كل ما له قيمة في نظرنا، و يتجاوزنا من جميع الجوانب، لأنه لا يأتينا من هذه الثروات العقلية و الخلقية التي هو خزانتها، غير قطع قليلة. و كلما تقدمنا في التاريخ ، و صارت

1 بدوي (ع) مرجع سابق، ص 481.

2 مرجع سابق ، ص 484

الحضارة الإنسانية شيئا هائلا معقدا، تجاوز المجتمع الضمائر الفردية، و صار الفـرد يشعر أكثر فأكثر بأن المجتمع عال عليه". و لكن "أن نريد المجتمع هو – من جهة – أن نريد شيئا يتجاوزنا، و من جهـة اخـرى معنـاه أن نريـد أنفسـنا. و نحـن لا نريـد الخروج من الجماعة، إلا إذا شئنا أن نتوقـف عـن أن نكـون بشرا. و لسـت أدري إن كانت المدنية قد زودتنا بمزيد من السعادة – فذا أمر لا يهم، إنما المؤكد أنه منـذ أن تحضرنا، فإننا لا نستطيع أن نتخلى عن المدنية، إلا إن شئنا أن نتخلى عـن أنفسـنا. و السؤال الوحيد الذي يمكن أن يقوم بالنسبة إلى الإنسان لـيس هـو أن يعـرف : هـل يستطيع أن يعيش خارج المجتمع؟ بـل في أي مجتمـع يريـد أن يعـيش؟ و مـن هنـا يفسَّر بسهولة كيف أن المجتمع، في الوقت الذي يكون فيه غاية تتجاوزنـا، يمكـن أن يبدو لنا شيئا حسنا و مرغوب فيه، لأنه وثيق الصـلة بكـل أنسـجة وجودنـا، و تبعـا لذلك يبدي عن الخصائص الجوهرية التي تعرفناها في الغايات الأخلاقية[1]". و هكـذا يتبين البعد الفلسفي للنظرية الدوركايمية الخاصة بتعريف المجتمع.

المجتمع الدركهايمي "متعال" على الأفراد و لا يمكن الخـروج عنـه لأن طبيعـة الإنسـان مجبولة على الحيـاة ضـمن الجماعـة ثـم لا يمكـن الخـروج عـن المجتمـع لأن الضـمير الجمعي حارس على الانضباط الاجتماعـي. ففـي نفـس الوقـت الـذي يكـون المجتمـع خارج شعور الفرد في ذات الوقت يكون أمرا حسنا و مرغوب فيه. و ذلـك لأن طبـائع ثلاثة تدخل في تركيب المجتمع و هي الطبيعة النفسية و الطبيعة الحيويـة و الطبيعـة الاجتماعية و لما تنصهر هذه الطبائع الثلاثة ينتج عنها مجتمع يفوق الأفـراد معنويـا و ماديا و يصبح الفرد عضوا جزئيا فيه لا حول و لا قوة له أمام القصر الاجتماعي[2].

إن المجتمع الدركايمي غير مبنيا في أصـله عـلى العقـد الاجتماعـي و إن كانـت فكـرة العقد غير خالية من المنظـور الـذي يعتمـده دوركـايم و لكـن التقسـيم الاجتماعـي للعمل هـو الـذي يحـدد هـذا العقـد. فالعقـد تـابع للبنيـة الاجتماعيـة كـما يقـول ريمون أرون : " إن العقود تتم بين الأفـراد، لكـن الظـروف التـي تـتم فيهـا العقـود

1 مرجع سابق ، ص484

2 الخشاب مصطفى ، مرجع سابق ، ص 303

محددة بفضل تشريع يعبر عن تصور المجتمع الكلي للعدل و اللاعدل و للمباح و للممنوع[1] ".

3-3-6 الظاهرة الاجتماعية

يعرف دوركايم الظاهرة الاجتماعية بكونها تتميز عن الظواهر التي تدرسها العلوم الطبيعية بكونها تنشأ مع نشأة المجتمع، و بما أن العلوم الاجتماعية تنتمي للعالم الأكبر و هو عالم العلوم الطبيعية فإنها تخضع لنفس المواصفات الابستمولوجية و خاصة منها خضوعها لقوانين ثابتة تسيِّر حركتها و صيرورتها[2].

من ناحية أخرى تمتاز الظواهر الاجتماعية بكونها إنسانية الصفات، إنها خاضعة للميول الشخصية و لرغبات الأفراد و لتفكيرهم بالخصوص، لكن رغم هذا فإنها خارجة عن مشاعر الأفراد كأفراد. يقول مصطفى الخشاب "لأن هذه الظواهر و لأنها إنسانية؛ غير أنها ليست قواعد أو أساليب عامة للتفكير و العمل الإنساني بصدد شؤون الحياة الاجتماعية، و ليست قوالب يصب الأفراد أعمالهم و أفكارهم. فهي إذن خارجة بطبيعتها عن الظواهر الاجتماعية و لو أنها تشترك معها في صفاتها الإنسانية[3]". و هكذا فتكون الظواهر الاجتماعية منفصلة عن الأفراد فلها خصوصية العموم و الإنتشار و أصلا هي "أشياء".

من خصائص الظاهرة الاجتماعية أنها مدوَّنة مثل التشريع و السياسية و اللغة الخ[4].
و هي مكتوبة أو متعارف عليها عرفيا كالنظم التشريعية و الدينية.

من خواص الظاهرة الاجتماعية أنها قابلة للملاحظة و للقياس الكمي من خلال الإحصائيات التي تسمح بتحديد حجم العينة و مميزات المتغيرات.

---

1 Aron (R), op cit, p 327

2 الخشاب (م) مرجع سابق ، ص 297
3 نفس المرجع ، ص 297
4 المرجع السابق ص298

فالظاهرة الاجتماعية لا تتوقف عند صفات الأفراد الذاتية و إنما تتجاوزهم لأنها من صنع المجتمع و العامل الذي يربط الأفراد بعضهم ببعض هو الضمير الجمعي.

فيما يتعلق بالعمومية يذكر مصطفى الخشاب ثلاثة عناصر :

1 – تنتشر الظاهرة في مجمل المجتمع، متخللة بين الطبقات و مختلف الأوساط الجغرافية؛

2 – تنتشر الظاهرة الاجتماعية في وسط اجتماعي كلي متجانس؛

3 – تنتشر في نماذج اجتماعية مختلفة[1].

هذا الاختلاف يعين على تصنيف الظواهر و سهولة دراستها.

و من الخصائص القاعدية و الأساسية عند دوركايم "شيئية الظاهرة الاجتماعية" و معنى هذا أن للشيء خواص تميزه عن غيره من الأشياء مثل الحجم و الكتلة و ما إلى ذلك، و من أهم خصائص الشيء عند دوركايم القصر و الجبر الذي تفرضه الظاهرة الاجتماعية على الأفراد. إن علاقة الباحث بالشيء هي علاقة موضوعية أي غير ذاتية و غير عاطفية.

4-3-6 التضامن الآلى و التضامن العضوي

يقسم دوركهايم المجتمع إلى نوعين ؛ نوع بسيط و نوع معقد. أما النوع البسيط فإنه المجتمع الآلي الذي لا يعرف تقسيم العمل الاجتماعي و يتمثل في المجتمعات البدائية و بسيطة التركيب بحيث يكون الفرد فيها interchangeable. يكون الأفراد متشابهين لأن لهم نفس الشعور و يعتقدون في نفس القيم و لأن لهم نفس المُقدس [2]. يكون في هذه المجتمعات الضمير الجمعي ذو أثر بالغ في تلحيم المجتمع، بحيث يكون أفراد المجتمع خاضعين خضوعا تاما للأعراف السائدة و

---

1 الخشاب (م) مرجع سابق ، 302

2 Id, p 319

القـوانين الاجتماعيـة، فهنـا تظهـر أولويـة المجتمـع عـلى الأفـراد و قصريـة الضـمير الجمعي على سلوكات الأفراد و ميولاتهم و رغباتهم.

المجتمع الذي يتوقـف عنـده دوركـايم هـو المجتمـع العضـوي، ذلـك لأن المجتمـع العضوي هو المجتمع الحـديث، مجتمـع التقسـيم الاجتماعـي للعمـل. و الفروقـات الموجودة بين الأفراد هي سبب التضامن العضـوي عـلى عكـس التضـامن الآلي الـذي يكـون فيـه التشـابه بـين الأفـراد هـو سـبب النظـام الاجتماعـي المُوَّحـد. فالتقسـيم الاجتماعـي للعمـل هـو سـبب التضـامن بحيـث ينقسـم المجتمـع إلى فئـات مهنيـة متكاملة فيما بينها ؛ يشبه دوركـايم المجتمـع للبـدن الـذي يتكـون مـن أعضـاء غـير متشابهة و لكن لها وضائف لازمة للحياة [1]. فلو ينزع الفرد المتخصص في أنتاج نـوع معين من السلع يتأثر بذلك المجتمع و من ثمة كان تقسيم العمل الاجتماعي أسـاس الوفاق في المجتمع ؛ على عكس ما هو الحـال في المجتمـع البـدائي فـإن التشـابه هـو أساس التضامن الاجتماعي بحيث كل فرد يقوم بإنتاج ما تستلزمه حياته بمفرده و لا يوجد تكامل بين الأفراد و إنما يستغني كل فرد عن كل فرد في المجتمع الواحد.

5-3-6 التقسيم الاجتماعي للعمل

يرى دوركايم على غرار معلمه أوغست كومت أن تقسـيم العمـل ضروري و أسـاسي بل و حيوي بالنسبة للتضامن الاجتماعي.

عاصر دوركـايم الثـورة الصـناعية و الاكتشـافات العلميـة و العمليـة، فقـد جـاء دوركايم بفكرة مؤداها أن "تقدم العلم و الصناعة يؤديان إلى مزيد من الاعتماد المتبادل بين الأفـراد و الجماعـات داخـل المجتمـع ككـل، و لـذلك فـإن ظـاهرة تقسيم العمـل تعـد أساسـا موضـوعيا جـديا يـنهض عليـه شـكل مـن التضـامن الاجتماعي أكثر رقيا[2]". و التقسـيم الاجتماعـي للعمـل عنـد دوركـايم لـه صـبغة أخلاقية إذ هو الذي يسمح بتوحيـد المجتمـع و عـدم تـرك الفـوضى و لا الثـورة

---

1 Ibid, p 320

2 عودة (م) مرجع سابق ، ص229

ينالان منه. فالتقسيم الاجتماعي يجعل أصحاب كل مهنة في حاجة إلى أصحاب المهن الأخرى مما يقوي الروابط الاجتماعية و هذا ما يفرق به دوركايم بين المجتمع العضوي و المجتمع الآلي.

فالتقسيم الاجتماعي هو الذي يوضح كيف مجموعة من الأفراد تشكل كيانا متساندا، أي مجتمعا ، فالتقسيم الاجتماعي تظهره إلى الواجهة طبيعة المجتمع و خاصة المجتمع ذات التضامن العضوي.[1]

6-3-6 الضمير الجمعي

إن الضمير الجمعي (La conscience collective) كما عرّفه دوركايم هو " مجموع المعتقدات و العواطف المشتركة بين متوسطي أعضاء المجتمع

"la conscience collective est l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d' une société. ."[2]

فإن كان الضمير الجمعي لا يوجد إلا من خلال وجوده في الضمائر الفردية فإنه لا يعني أنه هو الضمير الفردي بحيث أن الضمير الجمعي متواصل في الزمان بينما ينقطع الضمير الفردي بوفاة صاحبه. إن الضمير الجمعي يصل الأجيال بعضها ببعض فهو عبارة عن بنية ذهنية جمعية توحد بين الأفراد. يكون الضمير الجمعي نافذا و قويا في المجتمعات ذات التضامن الآلي، بينما يظهر في المجتمعات العضوية ضعفه خاصة في مسألة العقاب ؛ ففي المجتمعات البدائية يكون المحضور قويا و ذا أثر بالغ في ضمير الأفراد لأن الفرد يخضع له خضوعا تاما. على العكس فيما يتعلق بالمجتمع العضوي : "لما يسود التضامن العضوي يلاحظ دوركهايم في نفس الوقت تقليص للمجال الوجودي الذي يغطيه الضمير الجمعي، ضعف لردود الأفعال ضد عدم احترام الممنوعات و خاصة حيز أكبر للتأويلات الفردية فيما يتعلق بالحتميات الاجتماعية".

---

1 Aron (R) , op cit, p 319

2 Ibid, p 322

"Pour prendre un exemple simple, ce qu'exige la justice, dans une société primitive, sera fixé avec une exactitude minutieuse par les sentiments collectifs. En revanche, dans les sociétés où la division du travail est poussée, la même exigence ne sera formulée que de manière abstraite, et pour ainsi dire universelle.. [1]"

يتشكل الضمير الجمعي من خلال التنشئة الاجتماعية و من الأوساط التربوية مثل العائلة و المدرسة و الجمعيات الخ. فإذا قارناه بصفة من صفات العقل فإنها تشبه الأنا الأعلى فهي التي تراقب تصرفات الأفراد و التي تميز بين ما هو مرغوب فيه و مسموح اجتماعيا و ما هو غير ذلك.

7-3-6 الإنتحار و البحث عن المجتمع المريض

أما منظور دوركهايم للمجتمع الذي كان يعيش فيه فقد عرَّفه بأنه مجتمع مريض و ذلك خاصة لما درس الانتحار.

درس دوركهايم الانتحار على أساس إبراز أن المجتمع هو الذي يحدد طبيعة و كثافة الانتحار، و أن الأسباب موجودة في طبيعة المجتمع. فإذا كان التقسيم الاجتماعي للعمل من أهدافه سعادة الناس و أن المجتمع الحديث يعرف تقسيم متزايد للعمل فإنه يرى كذلك أن المجتمع يعرف بعض الأزمة و التي يبرزها الإنتحار. يبرز دوركهايم الأزمات الاقتصادية و عدم تكيف العمال في مناصب عملهم و كذا عنف المطالب باتجاه المجموعة، و في كل هذا يتجلى عمق الأزمة الاجتماعية. فظهور الانتحار ليس صدفة و لا أمرا عابرا و إنما له جذوره في المجتمع ككل[2].

إن المجتمع الحديث مجتمع يقوم على "الفردانية" (L'individualisme) و هكذا بعد ما كانت النظم القديمة – الأسرية بالخصوص – تحدد للفرد مكانته الاجتماعية صار يبحث عنها لوحده، فحدث الشق بين المتطلبات الفردية و

1 Ibid , p 323

2 مرجع سابق ، ص 330..

إمكانية الحصول عليها كما حدث كذلك الشق بين الرغبات و تحقيقها مما أدى إلى ضياع الفرد في المجتمع الحديث. و ما دراسة الانتحار إلا وسيلة للكشف عن الطبيعة "الأنومية" (anomique) للمجتمع.

فمن خلال دراسة الانتحار يريد دوركهايم أن يحدد العلاقة بين الفرد و المجتمع، فالفرد ليس سابق عن المجتمع و إنما المجتمع هو السابق على الفرد. و سلوك المنتحِر سلوك فردي و لكنه يقع في ظروف اجتماعية معينة تكون هي الدافع في آخر المطاف لكي يضع الفرد نهاية لحياته.

يحدد دوركهايم ثلاثة أصناف للانتحار :

1- الصنف الأول يتمثل في الانتحار الأناني (Suicide égoïste)، و هو الانتحار الذي تكون دوافعه خاصة بالفرد مثل أن يكون الفرد غير مندمج في المجتمع أو لا يستطيع تحقيق رغباته الخ...

2- الصنف الثاني يسميه دوركهايم بالانتحار الغيري (Suicide altruiste) و يكون هذا الانتحار تحت ضغط المكانة مثل المرأة الهندية التي تُحرَق مع زوجها المتوفى أو قائد الباخرة الذي يغرق مع مركبته ؛

3- الإنتحار الأنومي (suicide anomique) و يظهر هذا النوع عندما تتدخل المتغيرات السوسيولوجية من أمثال الطلاق أو غيره من الأوضاع السيئة بالنسبة للمنتحر. و يكون هذا النوع من الانتحار عندما تسود الأزمات الاقتصادية.

يبدو أن دوركهايم يبني نسقه المعرفي حول أهمية المجتمع و تأثيره على الفرد و أن المجتمع هو الأول ثم يأتي الفرد.

سواء في التقسيم الاجتماعي للعمل أو في الانتحار فإن دوركهايم يحاول أن يبني نسقا معرفيا و فلسفة تجعل من المجتمع القوة الأولى الضاغطة على الأفراد. و ما الفرد في المعادلة إلا خاضع لحتمية الظروف الاجتماعية. و بهذا العمل يبعد المسؤولية عن الفرد في الأوضاع العامة و تحميلها المجتمع.

8-3-6 المورفولوجيا

المورفولوجيا هي النظرية التي تعتبر المجتمع كهيئة مجسدة مكونة من أعضاء، لكل عضو وظيفة تكمل بعضها البعض و تسير وفق قوانين غايتها استمرارية الوجود. كما تهتم المورفولوجيا بالبحث عن صفات و خصائص كل عضو كما أنها تبحث كذلك في العلاقات التي تربط الأعضاء فيما بينهم في إطار نشاط منسجم للهيئة بأكملها.

ترمي المورفواوجيا إلى التعرف على مختلف الأشكال الاجتماعية بتصنيف الظواهر، و قد أُخذ هذا التصور من علم النبات و الحيوان و كذلك من علم الجغرافيا إذ تعنى المورفواوجيا الشكل الذي يتميز بمظهر خارجي متجانس، و قد تأثر دوركايم بدراسة جورج زمل في مجال علم الاجتماع الصوري. إن المورفولوجيا هي التي تعطي للمجتمع شكله الخارجي و الداخلي من خلال اعتبار التوزيع السكاني متغيرا من متغيرات تشكيل الهيئة الاجتماعية و قد تهتم المورفولوجيا بالجانب الإيكولوجي، أي بعلاقة المجتمع بالمحيط الطبيعي بالإضافة إلى دراسة الأشكال الفيزيقية للبيئة ؛ يقول علي الحوات ما يلي : " و الجدير بالملاحظة ان المورفولاوجيا الاجتماعية ليست مجرد دراسة وصفية لأشكال المجتمعات الإنسانية، كما أنها ليست علما بسيطا يقوم على المشاهدة، حيث يصف الباحث مختلف صور و أشكال التجمعات، فهي، إلى جانب ذلك، علم تفسيري يكشف عن ظروف و عوامل الانتقال و التمركز السكاني و طبيعة التوزيع السكاني و كيفية ظهور المدن و التجمعات الحضرية، و هي كذلك تسهم في الوصول إلى القوانين الاجتماعية العامة التي تفسر سائر الظواهر الإيكولوجية و السكانية [1]".

و المورفولوجيا عند دوركايم مرتبطة بالتوزيع الاقتصادي على الإقليم كما أنها تهتم بالتوزيع السكاني و التجمعات البشرية في المجال الذي تعيش فيه هذه التجمعات كما تهتم بدراسة الهجرة الداخلية و الخارجية التي تعطي صورة مزدوجة ، الأولى خاصة بحركة السكان و الثانية متعلقة بالشكل الذي تأخذه

---

1 الحوات (علي)، مبادئ علم الاجتماع، المكتب الجامع الحديث، الأسكندرية 1995،ص 115.

التجمعات الناشئة عن الهجرة. "و على هذا الأساس اعتبر دوركايم الظواهر المورفولوجية من قبيل الظواهر الوظيفية ".

إن تأثر دوركايم بزيمل تأثر واضح في هذه المسألة مما يبين التداخل بين النظريات المختلفة.

9-3-6 المنهج الدوركايمي

إن دوركايم لم يقتصر على وضع الأسس النظرية و الفلسفية لعلم الأجتماع تبعا لمعلمه أوغست كومت، و إنما وضع منهجا متكاملا لدراسة الظاهرة الاجتماعية. فبعد أن حدد موضوع العلم الجديد الذي جعله أكاديميا، أي يدرس في الجامعة، وضع قواعد المنهج التي تسمح للباحث بأن يتناول بالدراسة المضبوطة موضوع علم الاجتماع.

إن المنهج الدوركايمي منهج واقعي أي وضعي وهو يشمل المجتمع و لا يهتم بالفرد إلا من حيث يضيف لعلمه أشياء عن المجتمع.

إن الظاهرة الاجتماعية عند دوركايم هي ظاهرة كلية و خارجة عن شعور الأفراد و هي عابرة للزمن لا تنتهي بفناء الأفراد إنما هي متواصلة عبر الزمن رغم أن الذي يظهرها للوجود هم الأفراد. فالظاهرة الاجتماعية ظاهرة طبيعية بحيث أن المجتمع ضمن الطبيعة الكلية و التي تتمثل في الكون و للظواهر" قوة قهرية تفرض بها نفسها على الأفراد بغض النظر عن إرادات الأفراد أنفسهم[1] ". و القصر الاجتماعي هو الذي يجعل المجتمع متماسك لأن هناك قوة قهرية مفروضة على جميع أفراد المجتمع من خلال الضمير الجمعي كما رأينا ذلك أعلاه.

من خصائص الظاهرة الاجتماعية أنها تشبه الشيء من حيث أن لها خصائص ذاتية تميزها و تجعلها قابلة للدراسة الواقعية. فهي تقابل الفكرة المجردة لأنها قابلة للملاحظة. و تمثل خصائصها الحدود التي تميز الشيء مثل الانتشار و

1 عودة (م) مرجع سابق ص 215

الكثافة، و العمومية، الخ. فدوركايم "يفهم الظواهر الاجتماعية كأشياء بحكم خصائصها الذاتية المستقلة عن الأفراد[1]".

لكي تدرس كـ "شيء" لا بد من التخلي عن الأفكار المسبقة التي يكوّنها الناس عن الأشياء في حياتهم و التي تشكل حاجزا لفهم الظاهرة فهما موضوعيا. للفكر الدوركايمي خصائصه في تحديد موضوع علم الاجتماع فهو ينظر إليه نظرة الأخلاقي الذي يؤمن بالتغير التدريجي و ليس بالتغير الثوري[2]. ذلك لأن المجتمع متعال (transcendantal) عن الأفراد و الخروج عن قواعده يعني الخضوع للجزاءات الأخلاقية التي يقررها المجتمع. هذه القاعدة تنبي عن البعد القدري (الحتمي الزاما) لحياة الأفراد[3]. فالفرد يخضع لقوة قاهرة تنزع منه مسؤولية فعله و تحملها المجتمع. و هكذ فالظاهرة الاجتماعية عبارة عن قوالب سلوكية و أعمال إنسانية لها أسلوبها في التفكير[4]. أسلوب يستمده الفرد من تجربة حياته و من هنا نرى الدور الهام للتنشئة الاجتماعية عند دوركايم.

4-6 ماكس فيبر (1920 – 1864)

ولد ماكس فيبر بألمانيا في أسرة اتسمت بالنشاط السياسي الملتزم. كان أبوه يشتغل بالسياسة في عهد بسمارك.

---

1 نفس المرجع، ص220

2 يقول محمود عودة شارحا هذه المسألة ما يلي : "فلقد اشرنا في حديثنا عن علاقة دوركايم بالتيارات الفكرية المختلفة ، الراديكالية و المحافظة، إلى أن نفوره من التفسيرات الراديكالية للمجتمع بصفة عامة، إلى موقفه المضاد من الفلسفات الثورية، و لجوؤه للحل الأخلاقي للمشكلة الاجتماعية من خلال " التربية العلمانية" و حتى تمارس مثل هذه التربية الأخلاقية دورها بكفاءة و فاعلية فلا بد من وجود موجود قوي و متعال مثل "الله" الذي اعتمدت عليه أخلاق المجتمع القديم، إن هذا الموجود الذي يتمتع بكثير من الخصائص "الهى الكاثوليكية" الذي لم يصمد أمام الفلسفات النقدية و الحركات الثورية هو "المجتمع" عند اميل دوركايم" مرجع سابق ، ص218

3 نفس المرجع ، ص 221

4الخشاب (م) ، مرحع سابق ، ص 296

لقد أتاحت له انشغالات أبوه بالسياسة بمعرفة رجال بارزين أمثال ديلتي (Dilthey) و مومسن (Mommsen). فقد اهتم فيبر مبكرا بالسياسة، الأمر الذي كون عنده وعيا كبيرا. درس القانون، لكنه دُعي لجميعة فريبور (Fribourg) بحيث درّس الاقتصاد ثم انتقل من فريبور إل هيدلبرج (Heidelberg).

ترك التعليم سنة 1900 بسبب نوبة عصبية و لكنه لما خفت حاله شارك مع بعض الزملاء في نشر جريدة.

4-2-1 فكره

ينقسم فكر ماكس فيبر ، حسب أرون إلى أربعة أصناف :

1- دراسات منهجية و نقدية و فلسفية ؛ و هي الدراسات التي تقوم على دراسة الروح، الموضوع و مناهج العلوم الاجتماعية ؛

2 – الدراسات التاريخية المحضة ؛ وهي دراسات لعلاقات الإنتاج في الفلاحة في العصور القديمة ؛

3 - أعمال حول علم الاجتماع الديني و الذي يميزه كتابه حول الأخلاق البروتسنتية و روح الرأسمالية ؛

4- و أخيرا كتاب الاقتصاد و المجتمع.

لماكس فيبر وجهة نظر مبنية على تأثير العوامل الثقافية و المؤسساتية مثل الروح و البيروقراطية. فكلا العاملين لهما دورهما في بناء المجتمع، و لكن إن كانت البيروقراطية تؤطر النمو فإن الروح، مثل الروح البروتستنية، هي العماد الأساسي الذي يقوم عليه الاقتصاد الرأسمالي.

إن التاريخ مقرون في نظرية ماكس فيبر بعلم الاجتماع ؛ لا يتوقف علم الاجتماع عند تفسير الظواهر التاريخية و إنما يبحث في كيفية وقوعها، محاولا فهم طريقة التفكير السياسي، التي تؤثر في حدوث الفعل التاريخي.

إن البحث السببي يأخذ اتجاهين : الاتجاه التاريخي و يتمثل في حتمية الظروف الفريدة التي تسببت في حدوث بعض الظواهر ؛ الثانية تتمثل في الاتجاه السوسيولوجي و يقتضي البحث في وجود علاقة مطردة بين ظاهرتين[1].

يعتبر ريمون أرون أن البحث السببي يقتضي طريقتين ، الطريقة الأولى تتمثل في بناء نموذج تاريخي يسمح بالوصول إلى الأسباب مثل حرب 1914 أو ثورة 1917 كما يمكن أن يكون هذا النموذج مثل الرأسمالية. بناء النموذج يسمح بتحديد بدقة خصائص الظاهرة التاريخية التي يُبحث عن أسبابها.

إن البحث السببي يميز بين الظروف العامة و الظواهر الطارئة التي يظهر أنها وراء الحادثة التاريخية. عند فيبر ، يظهر البحث السببي كطريقة تسمح بالتعرف على المجهول لأن الباحث لا يعرف المستقبل و لأن المصير مجهول فيهتدي الباحث إلى المنهج السببي للكشف عن العلاقات التي توجد بين الأحداث و كذا لتبيان مسؤولية الرجال[2].

3-4-6 النموذج المثالي

النموذج المثالي يسمح لماكس فيبر بأن يتقصى التاريخ سوسيولوجيا و أن يدرس الأحوال التي تعرفها المجتمعات بطريقة مضبوطة و عقلانية ؛ عقلانية ماكس فيبر تظهر في بناء النموذج من ثمة يمكن استخلاص ثلاثة أصناف من النماذج المثالية :

- النموذج الأول يتمثل في بناء صورة مشخصة لحالة من أحوال التاريخ مثل الرأسمالية مثلا أو المدينة الأوروبية؛ فعالم الاجتماع يبحث عن بعض الصفات الخاصة للظاهرة و يشكل بها النموذج المرغوب؛
- النموذج الثاني يتمثل في نموذج تجريدي (abstrait) مثل البيروقراطية التي لا تغطي كل النظام إنما توجد في أحيان مختلفة عبر التاريخ و في صور متباينة؛

1 Aron (R) , op cit p 512

2 Id ; p 514

- النموذج الثالث يتمثل في بناء عقلاني لسلوكيات ذات طابع خاص، مثل السلوك الاقتصادي[1].

بالنسبة لماكس فيبر فإن النظرية الاقتصادية ما هي إلا بناء نموذجي للطريقة التي يسلكها الناس في حياتهم الاقتصادية[2]. إن النموذج المثالي بناء افتراضي قياسي لا حقيقة له في التاريخ و إنما هو مبني على أساس عناصر مأخوذة من الواقع متشتتة فيه ؛ إن جمع مختلف العناصر التاريخية يعطي للنموذج المثالي أمكانية تحقيق القياس و الفهم كما جاءت في نظرية ماكس فيبر. إن النموذج المثالي بناء علاقات يُحتمل أن تفسر الواقع و التاريخ على حد سواء.

ينطبق على بناء مفهوم النموذج المثالي البعد العقلاني الذي يميز أعمال ماكس فيبر؛ يمكن اعتبار مفاهيم أساسية كنماذج مثالية إذا كانت شاملة مثل الرأسمالية، الدين ، البيروقراطيا و حتى النبوة و السيطرة مأخوذين كنماذج بحيث تسمح لنا هذه المفاهيم ببناء تاريخ الإنسان و توضيح الغموض فيه كما يشير ماكس فيبر إلى ثلاثة أنواع من السيطرة تشكل ثلاثتها نماذج مثالية :

- الأول يشير إلى السيطرة العقلانية ؛ (domination rationnelle)
- الثاني يشير إلى السيطرة التقليدية ؛ (domination traditionnelle)
- و الثالث إلى السيطرة الكارزماتية (domination charismatique).

يقول ريمون أرون أن هذه الأنواع من السيطرة تحتاج للطاعة بفضل نوعية الشرعية التي يتبناها القائد ؛ فهي عقلانية لما تضبطها قوانين و تشريعات، و هي تقليدية عندما تعتمد على الماضي و العادات التقليدية، و أخيرا هي كارزماتية لما تبنى على خصائص الزعيم.

و هكذا يكون ماكس فيبر قد بنى نموذج "يسهل" به لعالم الاجتماع عمله[3].

---

1 Ibid, p521-522.

2 Ibid, p 321-322

3 Ibid, p 520

4-4-6 الفعل الاجتماعي

إن الفعل الاجتماعي هو الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع؛ فماكس فيبر يعرفه على أنه سلوك يتم بين شخصين أو أكثر يحمل معنى متفق عليه. فالتفاعل الاجتماعي أساسه فعل اجتماعي يقصد بذلك الدخول في علاقات ذات طابع خاص.

يقسم فيبر الفعل الاجتماعي إلى أربعة أنواع : "الفعل الراشد بالنسبة لهدف"، "الفعل الراشد بالنسبة إلى قيمة" ، "الفعل التقليدي" ، و أخيرا "الفعل العاطفي"[1].

أما "الفعل الراشد بالنسبة لهدف" فهو الفعل الذي يرمي به صاحبه إلى تحقيق هدف معين، مسطر مسبقا مثل عمل المهندس الذي يهدف إلى بناء جسر أو شيء مثل هذا، فالفاعل يتصور الهدف و الغاية من فعله و يتخذ من أجل ذلك الإجراءات المناسبة.

أما الفعل "الراشد بالنسبة إلى قيمة" فيتمثل في الفعل الذي يبنى على أساس قيمة ما، مثال ذلك قائد الباخرة الذي يفضل الغرق مع باخرته، يقول أرون أن الفعل لا يرمي إلى هدف محدد و إنما سببه أن القائد يعتبر نجاته و غرق سفينته عمل غير بطولي فهو يفضل إذن الغرق.

أما "الفعل التقليدي" فهو مرتبط بما رسخ في ذهن الفاعل و لا يوجد هنالك غاية محددة إلا الخضوع التام للتقاليد.

أما "الفعل العاطفي" فهو الفعل الذي تحكمه المشاعر الآنية مثل الصفعة التي تعطيها الأم لابنها، فهي لا تحتاج إلى تحديد غاية أو هدفا و إنما يكون الفعل تحت تأثير الغضب مثلا أو أي شعور آني[2].

إن أنواع الفعل الاجتماعي عند فيبر لها تطبيقاتها في عالمنا المعاصر، تسمح لنا بفهم الفعل السياسي و البيروقراطية و ما إلى ذلك من تصرفات اجتماعية.

---

1 Ibid, p 522

2 Ibid, p 500-501

لنظرية القيمة عند فيبر دلالتها في تحديد العلاقة بين العلم و السياسة. فعلى هذا المستوى يمكن أن نحدد العلاقة التضامنية القائمة بين العلم و السياسة. فعل العالِم هو فعل بالنسبة إلى هدف لكنه مرهون بالقيمة التي يحملها الفعل في حد ذاته[1].

و هكذا فإن الفعل الاجتماعي هو أساس النظرية بل و الفلسفة الفيبيرية من أساسها و ما النموذج المثالي إلا الأداة التي تسمح بقياس الواقع بينه و بين المثال النموذجي المبني افتراضا.

5-4-6 الفهم في النظرية الفيبيرية

إن الفعل الاجتماعي قابل للفهم من حيث يحمل معنى من المعاني المتفق عليها اجتماعيا. و الفهم في النظرية الفيبيرية يكون عن طريق مباشر بين الفعل و المشاهد، هذا الأخير يفهم للوهلة الأولى لماذا زميل له يمد يده للمصافحة فيستجيب للفعل الاجتماعي الذي يبدأ بين فردين. إن الفهم له طابع عرفي (conventionnel) بحيث أن الفهم يكون على أساس مفاهيم متفق عليها مسبقا من طرف أفراد المجتمع، هذا فيما يتعلق بالفعل التقليدي بينما الأنشطة و الأفعال الأخرى فإن معناها يفهم باستنطاق الواقع و ذلك باعتبار أن لكل نشاط معنى، فالفهم ليس تخمينا و إنما هو استنطاق لواقع الإشارات و الرموز.

لعلم الاجتماع دور تحديد طبيعة الإشارات و فهمها في إطار النشاط الكلى لأفراد المجتمع و ذلك بتحديد مسبق للتصورات الاجتماعية في مدلولها الإجمالي و الكلي.

عند كانط هناك مفهوم l'entendement الذي يسمح له بمعرفة الدلالات الفكرية و توضيح معاني الأفكار بينما ماكس فيبر يستعمل مفهوم الفهم كوسيلة منهجية لدراسة الفعل الاجتماعي و الفارق بينهما أن الأول يطبقه على علم المثل و الثاني يطبقه على عالم الأفعال.

1 Id, p502

ففيبر يستعمل ثلاثة مفاهيم كلها تحاول ان تعطـي معنـى للفعـل الاجتماعـي مثـل "الفهم"، "التأويل"، "التفسير" و كلها ترمي إلى إعطاء الفعـل الاجتماعـي حقيقتـه في الممارسة السوسيولوجية.

6-4-6 الاقتصاد و المجتمع

في كتابه الشهير "الاقتصاد و المجتمع" يتطرق ماكس فيبر لتـاريخ الـنظم السياسـية، الاقتصـادية، التشريعيـة و الدينيـة. إنـه يدرسـهم دراسـة سوسـيولوجية لا تاريخيـة باعتبارهم أفعال اجتماعية. إن الفعـل الاجتماعـي يبـدأ بالعلاقـة التـي تتشـكل بـين الأفراد ؛ فإذا كانت أفعال الفواعل متجهة بعضـها لـبعض فهنـا يمكـن الحـديث عـن العادة و أن هناك تقليد إذا كانت الأفعال مستمرة لمدة زمنية طويلة بحيـث تصـبح تاريخية يكون الفعل الاجتماعي قد تحول إلى ممارسة عادية معاشة تلقائيا[1].

إن هذا الكتاب رغم عنوانه فهو كتاب في علم الاجتماع كما كـان يـراه مـاكس فيـبر. فهـو ينتقـل مـن مفهـوم إلى آخـر بانيـا نسـقا معرفيـا منسـجما مـن الناحيـة الإبستمولوجية. يحدد ريمون أرون هذا النسق بشكل واضح فيقول : "علم الاجـتماع عند ماكس فيبر هو علم الفعل الاجتماعي الذي يحـاول أن يفهمـه بتأويلـه و الـذي يحاول أن يفسر صيرورته الاجتماعية".

الفعل الاجتماعي سلوك إنساني، فهو موقف داخلي أو خارجي موجه نحو العمـل أو الانقباض. هذا السلوك هو فعل عندما يقرن الفاعل سلوكه بمعنى، إن الفعل يكـون اجتماعيا حسب المعنى الذي يعطيه الفاعل و يكون باتجاه أشخاص آخرين.

إذا كانت أفعال الأفراد موجهة نحو بعضها البعض بصفة مطردة فهنا يتكلم مـاكس فيبر عن العادة، هذه العادة التي تتحول إلى فعل تاريخي إذا استمرت عبر الزمـان و آلفهـا النـاس كسـلوك طبيعـي. يتـدخل عـلى هـذا المسـتوى مفهـوم الحـظ. إن الاطـراد لـيس مطلـق، هنـاك أفعـال مثـل سـكوت الطلبـة عنـد تـدخل ألأسـتاذ

1 Ibid, p551

ليس مضمونا مطلقا و لكنه هناك حظ في أن يستمع الطلبة للأستاذ في صمت كما يوضح ذلك ريمون أرون.

يأتي بعد هذا المفهوم، مفهوم النظام الشرعي، فقد يكون الفعل قائم بسبب تعود طويل المدى و لكن يتدخل العرف و القانون لتثبيت هذا الفعل. من هذا المفهوم النظام الشرعي ينتقل ماكس فيبر لمفهوم آخر و هو مفهوم "الكفاح". إن مفهوم الكفاح مبني على اعتبار ماكس فيبر أن المجتمع ليس متناغما كما كان يراه أوغست كومت مثلا و إنما المجتمعات متكونة من الصراعات و من التوافق على حد سواء ؛ فالكفاح علاقة اجتماعية أساسية. فالكفاح يعني أن كل فرد يريد أن يفرض إرادته على الآخرين، رغم ما يجده من مقاومة من طرفهم، هذا الكفاح يسمى تنافسا لما لا يبنى على العنف أو يسمى انتقاء لما يكون وجود الأفراد في الميزان[1].

في هذا الكتاب الضخم (الاقتصاد و المجتمع) يحدد ماكس فيبر بعض المفاهيم الأساسية لسوسيولوجيته منها :الجمعية (association) و المؤسسة (Institution). في الجمعيات يكون التقنين مقبول بصفة واعية و مقصودة من طرف الشركاء بينما تكون مفروضة في المؤسسات. هناك مفهومان آخران يذكرهما ماكس فيبر و هما مفهوم القوة (La puissance) و مفهوم السيطرة (La domination) ؛ القوة تكون لما يستطيع الفرد أن يفرض سلوكه و موقفه على الآخر رغم وجود تصدي لذلك الفعل ، بينما السيطرة تكون لما يوجد سيد يكون له حظ الطاعة التي هي له نظريا - بفعل القوانين[2].

أما على المستوى الاقتصادي، فالاقتصاد عند ماكس فيبر مبني على ضمان حاجيات الناس. و توفير الخدمات ذات المنفعة المقررة من طرف الأفراد، كما أن الفعل الاقتصادي يقتضي حالة السلم، فلا يمكن أن يقوم اقتصاد في حالة الحروب.

أما العمل فهو فعل اجتماعي بما أنه يرمي إلى استعمال الطاقة السلمية التي يكتسبها الأفراد لاستغلال المواد و الوسائل لتحقيق الحاجيات.

---

1 Ibid, p 552.

2 Ibid, p 553.

الفرق بين السياسة و الاقتصاد هو كون الاقتصاد يرمي إلى الاستجابة لحاجيات وفق تنظيم عقلاني للهدف بينما السياسة هي سيطرة فرد أو بعض الأفراد على الآخرين.

يُبنى علم الاجتماع عند ماكس فيبر على ثنائية السياسة و الاقتصاد و كأنهما العملين الأساسيين اللذان يحددان طبيعة المجتمع.

فبعد أن رأينا أن الفعل الاجتماعي ثنائي الترجمة – سياسي، اقتصادي – فإن فيبر يبني على أساسه جل نظريته في صياغة المجتمع. إن فيبر كان يعيش التقلبات السياسية في أوروبا و بالخصوص في ألمانيا، من ثمة جاء اهتمامه بالسياسة كمحاولة للمشاركة في الفعل السياسي[1]. لكنه و إن فشل في الممارسة السياسية فلم يفقد الأمل في أن يضع تصورا للعلاقة بين السياسة و المجتمع الذي أساسه الاقتصاد.

7-4-6 الدين و الاقتصاد

يحاول ماكس فيبر في كتابه الهام الآخر(الأخلاق البروتستنتية و روح الرأسمالية) أن يبين مكانة الدين في النظام الاقتصادي. إن غاية ماكس فيبر تتمثل في محاولته لإبراز الفكرة العامة التي معناها أن سلوكيات الناس إنما تفهم ضمن التصورات العامة التي وضعها الناس لفهم عالمهم، و العقائد الدينية مثال لهذه التصورات.

أما الرأسمالية فإنها تتمثل في وجود مؤسسات غايتها الحصول على أقصى حد من الربح، و تكون وسيلتها التنظيم العقلاني و الرشيد للعمل. إن الرأسمالية هي مقاولة غايتها تحقيق الفائدة و تعمل بطريقة بيروقراطية عقلانية. كما أنها تطورت بفضل التفوق التقني، أي اعتمادا على العلم – العلوم الطبيعية و الرياضية و التجربية[2].

فيما يتعلق بالدين و الاقتصاد يتساءل ماكس فيبر إلى أي مدى يمكن اعتبار الدين، أو المعتقدات الدينية، كمحرك للفعل الاقتصادي كما عرفته أوروبا ؟ و

1 Ibid , p 554

2 Ibid , 534

يجيب أن الأخلاق البروتستنتية تتخذ مواقف موافقة للروح الرأسمالية بحيث أن "هناك علاقة روحية بين تصور للعالم و طريقة ما للنشاط الاقتصادي[1] .

بما أن الإنسان لا يعلم مصيره من خلال تعبده فإنه يختار العمل وسيلة تدله على اختيار الله له، لا يمكن للفرد أن يعلم ما إذا كان مختارا إلا إذا اختار و نجح في عمل بفضل الثقة التي يكتسبها في إيمانه وهذا الموقف يشجع الفردية بحيث كل فرد يكون وحده اتجاه الله. يقول ريمون أرون "أن العمل العقلاني المطرد الثابت باتجاه الآخرين يصبح يمثل الاستجابة و الطاعة لأوامر الله "[2] بالطبع في منظور ماكس فيبر.

إذا أردنا أن نلخص أثر الديانة البروتستنتية فنقول أنها تعتمد على الفرد الذي يبحث لوحده للخلاص و لتحقيق رضا الرب ؛ كما أنها تدعو معتنقيها إلى العمل كوسيلة لمعرفة القبول عند الرب ؛ كما تحفز أفرادها على التقشف و بالتالي على تشكيل رأسمال الخ. كل هذه العوامل تساعد على نمو رأس المال و تشكيل ثروة يدعمها العمل الفردي كما كان يراها ماكس

1 Ibid, p537

2 Ibid , p 53

خاتمة

لعلم الاجتماع دعائم فكرية و فلسفية رافقت تطور و تراكم المعرفة السوسيولوجية، فقد وضع المفكرون من مختلف المجالات - الفلسفة، التاريخ، الاقتصاد، السياسة - مبادئ للنظرية الاجتماعية. و بالتواصل المستمر عبر التاريخ بُنِيَّ الفكر الاجتماعي ونشأ علم الاجتماع.

فقد بدأ بالمنظور الفلسفي عند السوفسطائيين لما أحدثوا ثاني ثورة ابستمولوجية - بعد الشك في الأسطورة الذي كان يمثل الثورة الأولى - بإنزالهم البحث في أمور مابعد الطبيعة إلى البحث في مسائل تخص الإنسان على الأرض. فكان ذلك هو المنطلق الذي جعل بعد ذلك كل من سقراط أفلاطون و أرسطو يبنوا فكرا مرتبطا بالحياة البشرية أخلاقيا و سياسيا و ماديا.

كما جاء الفكر العربي الإسلامي ليسمح للفكر الاجتماعي بأن يتشكل على أساس من القواعد الشرعية و الدينية لكن دون أن يشكل فكرا تيولوجيا، فكان الفكر قائما على إعتبارات موضوعية. بينما جاءت فلسفة التاريخ لتشكل القاعدة الصلبة التي قام عليها علم الاجتماع ؛ فعلم الاجتماع مدين لفيكو و هيجل و كانط و غيرهم.

إن علم الاجتماع كان و لا يزال يعتمد على العلوم الفيزيقية حيث تأسس في علاقة وطيدة بالعلوم الطبيعية و حاول مختلف علماء الاجتماع منذ سان سيمون إلى أوغست كومت و دوركايم و غيرهم أن يجعلوا منه العلم الذي يفسر الحياة الاجتماعية للإنسان بكل موضوعية و علمية.

لكل علم فلسفة و فلسفة علم الاجتماع تتمثل في تعاليه على الفلسفة التي ربما تتحول إلى إيديولوجيا مبررة لغموض مواقفه. و لكن، رغم كل هذا، كما يعبر نيتش، علم الاجتماع قد اعتمد على فلسفات القرون التاسع عشر و العشرين بدون تحفظ.

لقد رأينا كيف أن أوغست كومت أعطى توجها وضعيا للفكر الاجتماعي و كيف بُنِيَ علم الاجتماع بالنسبة par rapport لهذا التوجه الفلسفي سلبا و إيجابا.

فقد يرى علماء الاجتماع في أغلبيتهم أن تبني مناهج العلـوم الطبيعيـة و الميكانيكـا أنهـم يضـفون عـلى علـم الاجـتماع صـبغته العلميـة، فـإن الاسـتعارات مـن العلـوم الفيزيقية و الحيوية و العضوية لا تزال موجودة إلى يومنا الحالي ؛ لقد طغـى الفكـر القائم على المماثلة العضوية (L'organicisme) على النظريات السوسيولوجية.

لقد مثل علم الاجتماع في القرن العشرين ميـدانا ايـديولوجيا و لـذلك لم يسـتطع أن يتجاوز المواقف السياسية و النظريات الدوغماتيـة كالماركسـية أو الليبيراليـة و لكـن مع التحولات العميقة التي تعرفها المجتمعات على المستوى العالمي، في بداية الألفية الثالثـة، فـيمكن لعلـم الاجـتماع أن يلعـب دور الوسـيط بـين مختلـف الاتجاهـات الفكرية و الإنسانية لصالح الإنسان.

مراجع

- ابن خلدون، المقدمة، دار الجليل بيروت، ابن خلدون، المقدمة، دار الجليل بيروت، دون تاريخ.

- ابن عبد العلي (عبد السلام)، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة بيروت 1986.

- ابن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر الجزائر و دمشق،ط4، 1984.

- استكلز (أليكسي)، مقدمة في علم الاجتماع، ط6، دار المعرفة، القاهرة 1983.

شريط (عبد الله)، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و مقدمةالتوزيع، الجزائر 1395 هـ - 1975 م.

- الجوهري (عبد الهادي)، أسس علم الاجتماع، منشورات الجامعة المفتوحة،1993.

- الحوات (علي)، مبادئ علم الاجتماع، منشورات الجامعة المفتوحة، 1995.

- أحمد رأفت (عبد الجواد)، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1990.

- الفوال (صلاح)، علم الاجتماع و العلوم الاجتماعية، عالم الكتب،1982

- الفوال (صلاح)، علم الاجتماع بين النظرية و التطبيق، دار الفكر العربي، نصر 1996.

- الحاجري (محمد طه)، ابن خلدون بين حياة العلم و دنيا السياسة، دار النهضة العربية بيروت، د ت.

- الجوهري (عبد الهادي)، أصول علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، 1986.

- الخشاب (مصطفى)، علم الاجتماع و مدارسه، مكتبة الأنجلومصرية، 1975.

- السويدي (محمد)، علم الاجتماع السياسي: ميدانه و قضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990

- بودو نتينك و سبيركين، المادية التاريخية، منشورات دار مكتبة الأمة، بيروت 1979.

- بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر/ بيروت 1984.

- بوسينو (جيوفاني)، نقد المعرفة في علم الاجتماع، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت 1995.

- بودون (ريمون) و بوريكو (فرانسوا)، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر .1986

- توران (ألان)، إنتاج المجتمع، ترجمة إلياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق 1976.

- تريز (جنتان)، بناء نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد يعيد فرح، دار المعارف، الإسكندرية.

- جلبي (عبد الرازق)، نظرية علم الاجتماع، الأسكندرية، 1999.

- حسن (محمد حسن)، الفكر الاجتماعي : التيارات القديمة و الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1992.

- خليل (أحمد خليل) المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دارالحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت 1984.

- خضير (إدريس)، التفكير الخلدوني و علاقته ببعض العلوم الاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2 الجزائر.

- دينكن (متشال)، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن،دار الطليعة، دار الطليعة ط2،بيروت 1986.

- دوركايم (إميل)، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم و السيد محمد بدوي،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1974.

- دياب (فوزية)، القيم و العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت 1980.

- دويدار (محمد حامد) و شهاب (ممجدي محمود)، الاقتصاد السياسي، الدار الجامعية، بيروت 1989.

- رعد (سعيد محمد)، العمران في مقدمة ابن خلدون، دار طلاس للدراسة و الترجمة و النشر، دمشق 1985.

- عبد الرحمن (عبد الله)، النظرية في علم الاجتماع، دار الأمة، الجزائر 2005.

- عودة (محمود)، أسس علم الاجتماع، شركة دار السلاسل للطباعة و النشر و التوزيع، ط 2 ، الكويت .1987

- عودة (محمود)، تاريخ علم الاجتماع، دار النهضة، بيروت 1985.

- فضل الله (مهدي)، فلسفة ديكارت و منهجه (نظرة تحليلية و نقدية)، دار الطليعة، ط2 ، بيروت 1986.

- لطفي (عبد الحميد)، علم الاجتماع، دار النهضة العربية 1981.

- لقصير (أحمد)، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية الماركسية و البنيوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

- محمد جابر (سامية)، علم الاجتماع المعاصر، دار النهضة العربية، 1989.

- مصباح عامر، علم الاجتماع : الرواد و النظريات، دار الامة، الجزائر 2000.

Bibliographie en langue française

– Ansart (Pierre), <u>les sociologies contemporaines</u>, Ed du Seuil, Paris 1990.

– Arbousse Bastide (Paul), <u>Auguste Comte</u>, Puf, Paris 1968

Aron (Raymond), <u>Les étapes de la pensée sociologique,</u> Ed Gallimard, Paris 1967.

-Bodin (Jean),La méthoide de l'histoire, Sté d'Ed Les Beleles lettres, Paris 1941.

– Boudon (Raymond), <u>Les méthodes en sociologie</u>, 4ième ed, Puf, Paris 1976.

– Boudon (R) et Bourricaud (F), <u>dictionnaire critique de la sociologie</u>, 2ième ed, Puf, Paris 1986.

– Boutefnouchet (Mostefa), <u>Introduction à la sociologie</u> <u>(les fondements),</u> OPU, Alger 2003.

-Chaix ruy, (Jules), Vico, Ed Seghers, Paris 1967.

- " " " , Vico et l'illuminisme athée, ed Mondiale, Paris 1968.

– Comte (Auguste), <u>Cours de philosophie positive</u>, Leçon 1 et 2, Ed cérès.

– Comte (A), <u>Philosophie des sciences</u>, textes choisis par Jean Laubier, Puf, Paris 1974.

– Comte (A), <u>Cours de philosophie positive</u>, 4ième Ed J.B. Baillière et fils, Paris 1877.

-Condorcet (Marie.Antoine de Caritat, Marquis de…), <u>Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain</u>, Bibliothèque Nationale, Paris 1867.

– Durkheim (Emile), Eléments d'une théorie, TI et II, Ed de minuit, Paris 1976.

Hegel(F.W), La raison dans l'histoire, Union Générale d'édition, Paris 1965.

– Hegel (F.W), Philosophie de l'histoire, textes choisis par Jacques D'Hont, PUF, Paris 1975.

– Jaccard, (Pierre), Introduction aux sciences sociales, Privat, Toulouse 1971.

-Kant (Emmanuel), La philosophie de l'histoire, Ed Gonthier, Paris 1947.

– Megherbi (Abdelghani), La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun, 2ième ed, Alger 1977.

– Mendras (Henri), Eléments de sociologie, Armand Colin, Paris 1967.

– Tourraine (Alain), Production de la société, ed du Seuil, Paris 1973.

– Touraine (A), Pour la sociologie, ed du Seuil, Paris 1974.

Articles

- Debout Oleskiewisz (Simone), Article : le fourierisme, encyclopedia Universalis.

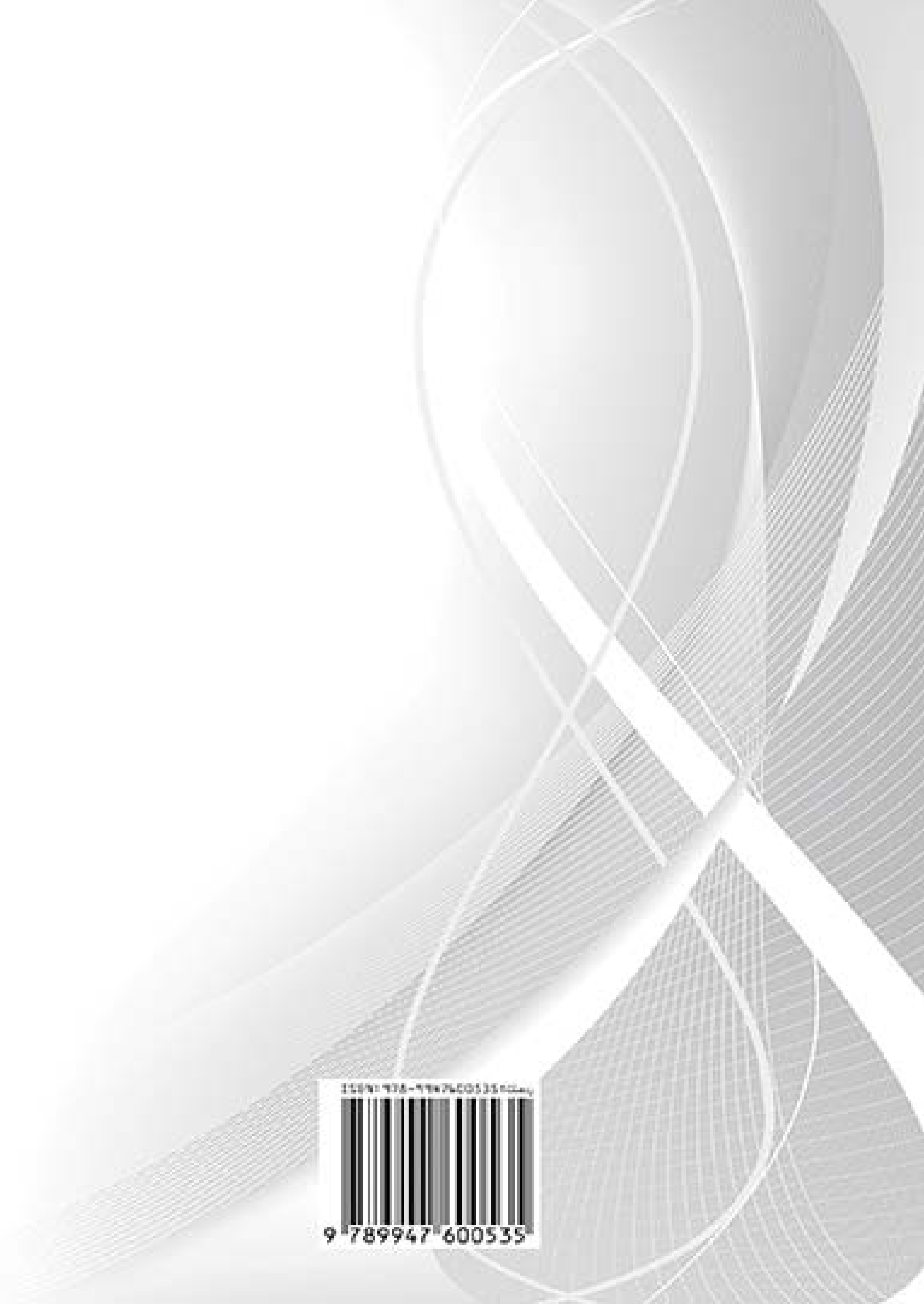
- Gagnebin (Bernard), article : Rousseau (jean jacques), Encyclopedia Universalis.

- Guillemain (Bernard), article: Comte (Auguste), Encyclopedia Universalis.

- Saint Simon (Claude Henri de), œuvre choisie par G Gurvitch, Les classiques des sciences sociales, site web :

http://www.uqac.uquebec.ca./zone 30/ classique des sciences sociales/index.html.

الفهرس



ISBN: 978-9947600535
9 789947 600535